# TIDSSKRIFT

## FOR

# Teologi og Kirke


REDIGERT AV

**D. A. Frøvig** · **Olaf Moe** · **Andr. Seierstad**
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY. CHR. IHLEN, O. KOLSRUD, S. ODLAND,
A. TARANGER og KARL VOLD, hovedlærer G. SKAGESTAD,
dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskopene
JÓN HELGASON (Reykjavik) og P. HOGNESTAD, lic. theol.
V. SÖDERGREN (Upsala) og prestene TH. GUNNARSON,
REIDAR HAUGE, SV. NORBORG, SIGURD NORMANN,
R. SLATTELID, J. SMEMO og IVAR WELLE m. fl.


INDHOLD:


FORORD. Til belysning av den teologiske situation og vor opgave.
TRO OG TEOLOGI. Av prof. dr. Olaf Moe.
TILBEDELSEN AV KRISTUS I DET NYE TESTAMENTE. Av prof. dr. D. A. Frøvig.
NADVERENS PLADS I MENIGHETENS GUDSTJENSTLIGE LIV. Av sogneprest G. Skagestad.
LITERATUR. Kirkeleksikon for Norden. Anmeldt av docent dr. Andr. Seierstad.



*1. hefte* *1930* *1. aargang*

*Oslo. I kommission hos Lutherstiftelsens Bokhandel*

SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. A.D. 1893
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

# FORORD

*Til belysning av den teologiske situation og vor opgave.*

1.

En teologi som for alvor bygger paa den guddommelige aabenbarings faste grund, vil ikke bekymre sig altfor meget om tidenes gunst og ugunst, men bestandig foreholde sig selv at vigtigere end at tjene tiden er det at tjene Herren. Den som i sandhet tjener Herren, tjener ogsaa sin tid.

Paa den anden side kan ingen teologisk retning være likegyldig for tidens strømninger; det er teologiens opgave at tjene Herren i en bestemt tid, og den maa derfor aarvaakent og nøie agte paa tidenes tegn for at komme netop sin tids særegne trang imøte. For selv om menneskehjertets inderste behov dypest set er likesaa uforanderlig som selve kristendommens frelsende budskap, saa skifter unegtelig spørsmaalsstillingen i høi grad med tiden. Et godt vidnesbyrd derom avgir ikke mindst de skiftende teologiske *tidsskrifter*.

Naar vi herved vover at gaa igang med et nyt positiv-teologisk tidsskrift, da er det ikke alene for at skape et nyt organ for hævdelsen av vore synsmaater, men ogsaa fordi vi mener at se at der i nutidens religiøse og teologiske indstilling er indtraadt en betydningsfuld forandring, som i særegen grad kalder just paa den positive teologis videnskabelige indsats.

Sammenligner vi den teologiske situation i øieblikket med stillingen ved aarhundredeskiftet, da springer en stor signalforandring os i øinene; den er blit særlig merkbar de sidste 10—12 aar, men den var i virkeligheten forberedt allerede før verdenskrigen. Mens

den liberale teologi unegtelig indtil da var den toneangivende, er det tydelig for enhver at den i det sidste decennium, særlig i Tyskland, har mistet sin tidligere prestige, og at den fra at ha besiddet offensivens fortrin nu er drevet tilbake til den defensiv som før var den konservative teologis svakhet. En ny teologi er rykket frem, som vistnok ikke uten videre kan kaldes positiv, men som i hvert fald repræsenterer en avgjort reaktion mot den liberale teologis karakteristiske synspunkter og betegner en bevisst tilbakevenden fra den tyske idealismes tænkemaate til reformationens grundtanker. Og denne reaktion hænger dypt sammen ikke bare med de bitre erfaringer de ytre katastrofer har bragt menneskeheten om den humane kulturs avmagt, men ogsaa med en vending i hele aandslivet fra en positivistisk tænkning som væsentlig gik op i analyse og kritik, til en mer intuitiv tænkning som stræber efter væsensopfatning og syntese.

Den moderne teologi stod for en menneskealder siden fremfor alt i *kritikens* tegn; bibelkritik og dogmekritik optok en uforholdsmæssig stor del av det teologiske arbeide. Og selv om den kritiske tendens hos os paa grund av en større nedarvet pietet for skrift og kirkelære vel ikke gjorde sig saa hensynsløst gjældende som i forskjellige andre protestantiske land, saa var i det hele de kritiske spørsmaal for fremherskende til at levne tilstrækkelig rum for en virkelig fordypelse i Bibelens og bekjendelsens positive indhold. I det mindste traadte de *historiske* interesser saa ensidig i forgrunden at evnen til selvstændig teologisk tænkning blev svækket, om ikke lammet. Man behøver blot at læse nogen av de nye programmer som for en 20—30 aar siden blev opstillet for bibelvidenskapen, for at bli slaat av hvilken filologisk og særlig religionshistorisk polyhistorie der blev forlangt i det mindste av fagteologene. Men noget av den samme historisme gaar da ogsaa igjen i hele det teologiske studiums nuværende anlæg og metode.

Nu sier det sig selv at den liberale teologis bibel- og dogmekritik ikke alene er blit drevet for kritikens egen skyld eller i blot og bar historisk interesse. Enhver som formaar at se saken i større sammenhæng, vil vite at der bak kritiken ligger meget *aktuelle* motiver og det av likefrem *apologetisk* art. Uagtet begrepet apologetik har været et av de polemiske slagord hvormed man fra kritisk hold

har søkt at diskreditere en konservativ teologis videnskabelige arbeide, lar det sig ikke negte at den kritiske teologi paa sin side har været mindst likesaa apologetisk indstillet, om end mere indirekte: Kritiken har nemlig maattet tjene til at bortskjære det for den moderne kulturbevissthet fremmedartede i kristendommens historiske dokumenter, eller til at adskille «kristendommens væsen» fra dens oprindelige tilsynekomst og dermed at gjøre kristentroen mer antagelig for vor tids mennesker. Og dette er netop et utpræget apologetisk motiv. Men det er skjæbnesvangert naar det apologetiske synspunkt blir det herskende i den forstand at fremstillingen av kristendommens væsen gjøres avhængig av hensynet til den utstrækning hvori man anser det mulig at hævde dens sandhet overfor kulturbevisstheten, eller naar kristendommens historiske indhold skal reduceres til det som findes forenlig med den moderne verdensanskuelse. Og det er netop denne skjæbnesvangre *modernisering* og *rationalisering* av kristentroen som den liberal-kritiske teologi bevisst eller ubevisst har gjort sig skyldig i.

Derfor kan man gjøre den iagttagelse at denne teologi trods sin overordentlige historiske interesse dog har hat en tydelig tendens til at utviske kristendommens historiske karakter. Paa to maater: dels ved at løsrive det kristelige gudsforhold fra dets objektivhistoriske formidling, idet Kristus mer blev opfattet som profetisk aabenbarer end som forsoner, mer som religiøst subjekt end som religiøst objekt — dels ved at forlægge dets tyngdepunkt fra troens indhold til troens inderlighet, fra den objektive sandhet til den subjektive sandfærdighet, fra dogmet til moralen og fra den samfundsmæssige religion til den individuelle religiøsitet.

Men dermed blev da ogsaa grænsen mellem kristendommen og de øvrige religioner flytende. Almenbegrepet *religion* eller fromhet blev overordnet begge, og hvad enten man mer betonet kristendommens etiske præg eller dens mystiske, i hvertfald blev subjektiviteten det avgjørende: det egentlige frelsende er ikke troen, men fromheten, hengivelsen. Og selv om man tok avstand fra formelen udogmatisk kristendom, blev dogmet i ethvertfald noget rent sekundært: det er den religiøse *oplevelse* og det religiøse liv alt dreier sig om i det gamle og det nye testament saavel som i andre religioner, den bibelske aabenbaringshistorie blev indordnet

under almenbegrepet religionshistorie, og løsenet blev en religionshistorisk teologi eller i det mindste en religionshistorisk og religionspsykologisk metode i teologien. Med denne psykologiske og historiske indstilling blev da den kristelige teologi fra at være aabenbaringserkjendelse principielt til en gren av den almindelige religionsvidenskap. Begrepet *Guds ord* som fra først av var den evangeliske teologis grundbegrep, var nærmest blit til en talefigur uten nogensomhelst praktisk betydning for det teologiske arbeide.

2.

Det omsving som i løpet av de sidste 15—20 aar har fuldbyrdet sig i den toneangivende teologi i Tyskland, ytret sig først og fremst som en reaktion mot den rent *antropocentriske* indstilling av teologien. Hvad enten man herunder la mere vegt paa metoden eller paa indholdet, i hvert fald søkte man tilbake til en mer *teocentrisk* teologi, en teologi som mer svarte til sit navn: lære om Gud. Ja en teologisk tænker som Karl Barth har likefrem vovet paany at gjøre *Guds ord* til teologiens princip i motsætning til al oplevelses- og erfaringsteologi. Omslaget kan derfor ogsaa karakteriseres som en vending fra det subjektive til det *objektive*, fra en psykologisk til en *dogmatisk* indstilling. Og selv paa det hold hvor man endnu principielt fastholder linjen fra Schleiermacher og tar sit teologiske utgangspunkt i en analyse av den religiøse bevissthet, er man i en ganske anden grad end før blit opmerksom paa det *irrationale* moment i al egte religion og derfor ogsaa langt villigere til at anerkjende det irrationale islæt i den historiske kristendom som hørende med til kristendommens væsen (R. Otto).

Haand i haand med reaktionen mot subjektivismen og psykologismen gaar der et likesaa kraftig tilbakeslag mot *historismen*. Man erkjender at kristendommens væsen til sidst ikke kan bestemmes ved en historisk induktion som ifølge sakens natur aldrig er avsluttet. Hvor meget lys en religionshistorisk sammenligning end kan kaste over kristendommens oprindelse og ældste historie, saa sier allerede den enkleste refleksion over kristendommen som aktuel og almengyldig religion at bestemmelsen av dens sandhetsindhold ikke kan være underkastet en saa svævende instans. Den

mer deduktive og syntetiske erkjendelse, der var som lammet av historismens induktive og analytiske, har oplevet en merkelig fornyelse, ja en likefrem dogmatisk tænkning i gammel stil har ikke bare reist hodet men gjør endog krav paa at fortrænge den Schleiermacherske bevissthets-teologi (troslære).

Og samtidig med at subjektivismen saaledes blir avløst av et nyt syn for betydningen av det objektive, gjør der sig gjældende et tilbakeslag mot den individualisme som i sammenhæng med subjektivismen har præget den liberale teologi. *Kirketanken* feirer en gjenopstandelse. Man er allerede begyndt at tale om det 20. aarhundrede som «das Jahrhundert der Kirche» (Dibelius). Og den økumeniske bevægelse er et uttryk for den samme kirkelige tendens. Det vilde være en interessant opgave at paavise hvordan det kirkelige synspunkt allerede er merkbart ogsaa indenfor den historiske og bibelske teologi, dels i forbindelse med, dels i motsætning til det religionshistoriske. Men det som her er av størst betydning, er at den kritiske teologis opposition mot kirken er traadt tilbake for en ny erkjendelse av at det er teologiens egentlige opgave at tjene kirken. Teologien er ikke først og fremst en kulturel, men en kirkelig funktion, og avskjærer den sin livsforbindelse med kirken, saa avskjærer den sine egne røtter. Men vil teologien i sandhet være kirkelig, saa vil det igjen si at den maa staa i et positivt og ikke i et væsentlig kritisk forhold til kirkens bekjendelse, ikke bare slik at den lar den kirkelige bekjendelse staa som et ærværdig uttryk for kirkens tradition — i likhet med andre symboler — men saaledes at den virkelig er bekjendelsestro.

Det er aabenbart at der i tysk teologi for øieblikket sker en sterk svingning fra idealismen tilbake til reformationen. De specifikt reformatoriske tanker om menneskenaturens syndige fordærvelse og viljens ufrihet til det gode, om frelsen alene ved Guds naade og ved tro, ja om prædestinationen, har faat en helt ny aktualitet, og Luthers skrifter studeres med en iver som ikke paa længe. Mere forbeholdent staar vel endnu de fleste til det oldkirkelige dogme, den trinitariske og den kristologiske bekjendelse. Og særlig synes stillingen til den apostoliske bekjendelse i vide kredse av den nyeste teologi at være reservert for ikke at si skeptisk. Noget lignende gjælder ogsaa med hensyn til skriftprincipet. I den

gammel- og nytestamentlige forskning er de kritiske positioner stort set endnu ikke forlatt, og man kan endog gjøre den iagttagelse at den saakaldte dialektiske teologi med en dogmatisk indstilling som nærmer sig ortodoksiens, forbinder en stilling til kristendommens historiske grundlag som later rum for den radikaleste bibelkritik (Barth og Bultmann).

Man kan bedømme denne iagttagelse paa to maater: Man kan forklare den som et uttryk for den dualistiske stilling til aabenbaringshistorien som særlig er karakteristisk for den dialektiske teologi (tid og evighet er uforenlige, finitum non capax infiniti). Men man kan ogsaa forstaa den som et vidnesbyrd om at krisen mellem liberal og positiv-teologisk tænkemaate endnu er uavsluttet, og at det omsving som saa tydelig er foregaat indenfor den systematiske teologi endnu ikke har formaadd at gjennemtrænge den historiske. Vi kan ikke andet end haabe at den sidste opfatning av forholdet er den rigtige, og at den ændrede indstilling av den dogmatiske tænkning vil dra en tilsvarende ændring av den historiske erkjendelse efter sig.

I ethvertfald er det *vor* overbevisning at en teologi som skal bli noget mer end en modestrømning, maa finde en klar og enstydig stilling først og fremst til kristendommens aabenbaringsgrundlag og aabenbaringsdokumenter, til de historiske frelseskjendsgjerninger og til *den hellige skrift*. Til en ærlig tro paa inkarnationen svarer en uforbeholden anerkjendelse av inspirationen. Og i motsætning til tysk-protestantisk teologi, som stedse er tilbøielig til at la reformationen overskygge den oprindelige kristendom, bekjender vi os fremforalt til *Apostolicum* som vidnesbyrdet om det grundkristelige og hævder at reformationens kirkelige legitimitet bevises av dens organiske tilknytning til den oldkirkelige og middelalderlige læreutvikling. Vi vil altsaa en teologi som paa engang er bibeltro og bekjendelsesmæssig, egte kristelig og egte kirkelig.

Og naar vi har kaldt det nye tidsskrift som hermed utsendes, «Tidsskrift for teologi og kirke», da er det netop for at antyde teologiens kirkelige karakter og kirkelige formaal. Vi vil søke at fremme en videnskabelig stræben som gjør alvor av aabenbaringstanken, m. a. o. har sin kilde i Guds ord, og som tillike er kirkelig orientert, idet den vil tjene vor evangelisk-lutherske kirke. De to

begreper teologi og kirke er for os ikke sideordnet slik at det skulde være meningen at aapne tidsskriftet for en rent praktisk-kirkelig diskussion ved siden av den videnskabelig-teologiske. Vor mening er meget mer den at hvad der er egte teologi samtidig direkte eller indirekte tjener til kirkens sande opbyggelse. Til teologien regner vi nemlig ikke alene den teoretiske, men likesaavel den praktiske teologi.

Naar vi da indbyr til medarbeide i vort tidsskrift, hilser vi velkommen bidrag baade av teoretisk-teologisk og av praktisk-teologisk art. Vi har været saa heldige paa forhaand at ha faat løfte om fast medarbeiderskap av en række kjendte norske og skandinaviske teologer. Vi haaber ogsaa paa bidrag fra andre interesserte. Men om foretagendet skal ha nogen fremtid, det avhænger likesaa meget av det aandelige og det økonomiske medarbeide som ydes av den større kreds som holder og læser et slikt tidsskrift.

*Red.*

# TRO OG TEOLOGI

*Av Olaf Moe.*

Tro og teologi hører inderlig og nødvendig sammen. Helt fra begyndelsen av har den kristne kirke fostret en teologi, og særlig har reformationens kirke lagt avgjørende vegt paa at pleie teologisk videnskabelighet. Rigtignok har der ogsaa fra tid til anden bestaat en viss spænding mellem troslivet og det teologiske arbeide: Troen har ment ikke at ha nogen interesse av teologien og teologien har søkt at løsrive sig fra troens grund. Denne spænding er i vor tid tildels blit til en utaalelig motsætning som følge av den moderne teologis tiltagende sækularisering og overgang til profanvidenskabens metoder. Imidlertid er reaktionen mot denne utvikling allerede meget sterk. En for kirken frugtbar teologi kan i virkeligheten ikke trives løsrevet fra menighetens tro, men likesaa litt kan denne tro slaa vrak paa en videnskabelig teologis tjeneste.

## I.

*Troen kan ikke undvære teologien.* «Credo ut *intelligam.*» Skjønt den enkelte troende ikke behøver at være gudlærd i snevrere forstand, kan de troendes samfund ikke undvære den teoretiske bearbeidelse av trosindholdet som er teologiens opgave, og i samme grad som de troendes samfund tillike er et kultursamfund vil denne teologi tillike faa specifik-videnskabelig karakter. Og særlig vil det av alle kirkens lærere maatte forlanges at de har en teologisk utdannelse.

Dette krav blir vel nu hos os i det store og hele anerkjendt. Men helt selvsagt synes det dog ikke; det har i ethvertfald paa enkelte hold stadig paany møtt motstand netop i troens navn. Atter og atter

dukker der op forslag om reformer av presteutdannelsen som mer eller mindre uttalt røber mistillid til en videnskabelig teologis værd for menigheten. Og denne mistillid bør vi kunne forstaa. Ligger der ikke i den oprindelige kristendom, ja i selve kristendommens væsen en umiskjendelig motsætning til enhver intellektualisme og forsaavidt ogsaa til al menneskelig lærdom som vil stille sig mellem troen og dens gjenstand? Hverken Herren eller hans tolv apostle hadde jo gjennemgaat nogen skriftlærd skole, meget mer stod Jesus i skarp opposition til sin samtids skriftlærdom, og priste sin himmelske fader, fordi han hadde skjult for de vise hvad han aabenbarte for de enfoldige. Og den rabbinsk utdannede Paulus fælder ikke alene en forkastelsesdom over verdensvisdommen, men advarer ogsaa mot en kristelig gnosis som opblæser, mens kjærligheten opbygger. Er troen overhodet ikke en frugt av menneskelig lærdom og fornuft, men av Guds aands oplysning, kan da menneskelig videnskap bidra noget som helst til dens fremme? I én forstand skal vel enhver troende bli teolog eller gudlærd, men vel at merke ved at lære *av Gud selv!* Slike gudlærde var apostlene, og er det ikke den slags gudlærde som virkelig har utrettet noget for Guds rike? Men en slik gudslærdom vindes ikke gjennem menneskelig skriftlærdom eller videnskabelig studium, men kun i livets og erfaringens strenge skole, hvor læremesteren er Guds hellige aand.

Ut fra denne synsmaate vil man da kun vite av en *charismatisk* teologi, ikke en videnskabelig.

Faktisk møter vi i kirkens historie atter og atter retninger som gjør et slikt standpunkt gjældende. Vi kan særlig tænke paa den middelalderlige mystiks reaktion mot skolastiken, reformationstidens sværmerbevægelses opposition mot Luthers teologi og pietismens kamp mot den døde ortodoksi. Mystikens synspunkt kan uttrykkes i det kjendte bernhardinske løsen: Gud kjendes kun i samme grad som han elskes. Mystiken kunde vistnok ogsaa optræ som en utfyldning av skolastiken — vi har som bekjendt en række middelalderlige teologer som repræsenterer en ædel blanding av de to retninger. Men særlig i senmiddelalderen træ̊r den *mystiske* betoning av den indre guddommelige oplysning i uttalt motsætning til den menneskelige skoleteologi, saaledes særlig hos «gudsven-

nene». Der er levnet os en liten bok fra denne kreds som er typisk i saa maate, den ogsaa i vort land velkjendte «*Dr. Taulers omvendelseshistorie*», som bl. a. fik stor betydning for H. N. Hauge: Den lærde magister og berømte prædikant blir, 50 aar gammel, veiledet til livet i Gud av en ulærd from lægmand, og først derefter begynder han at prædike med virkelig frugt. «Naar den guddommelige mester kommer til et menneske, saa lærer han det mere i én time end alle verdens lærere kan gjøre det i et helt liv.» — Langt radikalere fremtrær dog ringeagten for al videnskabelig teologi hos reformationstidens entusiaster, *sværmeraandene*. Her er oppositionen mot den menneskelige lærdom og fornuft blit helt principiel. Videnskabelig teologi var i disse spiritualisters øine bare en hindring for Guds aands umiddelbare oplysning, «skriftlærd» det motsatte av «gudlærd» (S. Franck), og en teologisk professor som Karlstadt satte sin ære i at kaldes en «ny lægmand». Ogsaa i den pietistiske vækkelse merker man ikke saa litet av den samme reaktion mot den av ortodoksien dyrkede lærde teologi. Men motsætningen gjaldt dog særlig den skolastisk utbyggede dogmatik, og pietismens bedste mænd holdt i det mindste skriftstudiet i høi agt og ære, selv om de gav det en mer opbyggelig retning. — Naar endelig saa store dele av det norske kristenfolk har foretrukket *lægmands*prækenen for den geistlige forkyndelse, da er det ikke bare fordi den første i sin form har ligget folkets tankesæt nærmere, men fordi man har ment, at de ustuderte prædikanter var lært av Gud og talte av Aanden, mens prestene kun talte av menneskelig lærdom, og at derfor lægprædikantene hadde mer tilfælles med profeter og apostle, som menneskelig talt var ulærde folk.

Det er dog ikke alene i sværmeriske eller religiøst vakte kredse den omtalte motsætning til teologisk lærdom trær frem. Den møter os ogsaa fra et andet hold. I virkeligheten er der i den moderne religiøse aandsutvikling overhodet, ogsaa paa *teologisk* side, noget som har ført med sig en viss frygt for alt som heter teologi i betydning av teoretisk *lære* om Gud. Typisk i saa maate er selve «den moderne teologis fader», *Schleiermacher*. Som bekjendt gaar hans troslære ut fra den forutsætning at religionen ikke er en erkjendelses-, men en følelsessak, og teologiens opgave er da ikke at tale om Gud, men at analysere den religiøse følelse eller «ople-

velse». Heller ikke prækenen skal være en forkyndelse av Gud, men en tolkning av menighetens fromme følelser. Og mens man tidligere hadde opfattet presten væsentlig som *lærer*, begynder i det 19. aarhundrede en ny opfatning at gjøre sig gjældende: hans tale skal være et *vidnesbyrd* om hvad han selv har oplevet. Det kommer forsaavidt mer an paa den subjektive sandfærdighet end paa den objektive sandhet. — At «subjektiviteten er sandheten», det var jo ogsaa *Kierkegaards* bekjendte paastand. Men tanken har hos ham faat en helt anden vending end hos Schleiermacher. Mens denne i sin reaktion mot ortodoksien og rationalismen saa at si lot troens gjenstand gaa op i troens tilstand (følelsen), lægger Kierkegaard den aller største vegt paa troens gjenstand, kun at han i motsætning til den Hegelske spekulation understreker dens paradoksale karakter saa sterkt, at der ikke blir tale om nogen *lære* som kan tilegnes intellektuelt, men kun om et eksistensforhold i troens *lidenskap*. Endelig nævner vi den schweiziske teolog *Franz Overbeck*, som ut fra sin opfatning av den oprindelige kristendom som radikal verdensfornegtelse ansaa ethvert forsøk paa at formæle kristendom og kultur som stridende mot kristendommens væsen og derfor betragtet al teologisk videnskap som principielt ukristelig. Tro og viden er i sig selv absolut uforenlige! Ogsaa i lægmandsfromhetens mistro mot teologien ligger der noget av den samme betænkelighet: Vil man virkelig sætte en høiere viden i trosbevissthetens sted? Vil ikke en videnskabelig bearbeidelse av trosindholdet være ensbetydende med en intellektualisering eller en rationalisering av troen? Vil teologien kunne undgaa enten ortodoksismens eller rationalismens misvisning?

For at sammenfatte: teologien som videnskap angripes i troens navn, dels ut fra den forutsætning at der kun kan være tale om en Guds-lærdom som umiddelbart er virket av Guds aand, en *charismatisk* teologi, dels ut fra den betragtning at der overhodet ikke kan tales om nogen teoretisk lære om Gud eller nogen virkelig *teologi*. I første fald er kritiken væsentlig rettet mot begrepet videnskap, i sidste fald væsentlig mot begrepet teologi, uten at dog de to motiver helt kan adskilles.

Denne kritik av teologien ut fra troen bør vi ikke ta altfor let. Teologiens historie bekræfter desværre, at den ofte har forvildet

sig bort fra troen og er kommet i strid med troens interesser. Ikke mindst er det i øinefaldende, at frygten for at teologien skal *rationalisere* kristentroen og ta forargelsens braadd fra den, særlig i den nyeste tid har vist sig altfor vel begrundet, idet baade oplysningstidens og de sidste generationers teologi i langt høiere grad er bestemt av den humane kulturs synspunkter end av den kristne tros. Allikevel kan vi ikke gi hin kritik ret.

Det er vistnok fuldt berettiget at den hævder nødvendigheten av aandelig erfaring, indre oplysning ved Guds aand som en ueftergivelig betingelse for egte gudslærdom. Teolog i ordets ideale forstand kan kun den bli som lærer *om* Gud, fordi han selv er lært *av* Gud! Og ingen kan lære den levende Gud at kjende ved blot og bart videnskabelig studium. Er Gud personlighet, da kan han kun erkjendes gjennem et personlig forhold, han aapner sig kun for dem som personlig søker ham -- i bøn og betragtning. Dette var ogsaa de store skoleteologer fuldt klar over. Derfor begynder en Anselm sin teologi med den bøn: «Vis os dig selv! Lær mig at søke dig, og vis dig for mig, idet jeg søker dig!» Og derfor er og blir den rigtig den gamle regel for det teologiske studium: Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum! Uten personlig kristentro ingen aandelig erfaring, og uten aandelig erfaring ingen forstaaelse av Guds ords dybder. «Den aandelige derimot forstaar alt.» Forsaavidt har pietismen fuld ret naar den principielt forkaster en «theologia irregenitorum».

Men naar vi har anerkjendt dette sandhetsmoment i hin teologikritik, saa maa vi paa den anden side likesaa bestemt hævde at den i hovedsaken skyter over maalet, den *stemmer ikke overens med selve kristentroens væsen som tro paa Guds ord eller paa en historisk gudsaabenbaring.* Hvilken av de omtalte motstandere av en teologisk videnskap vi end tar for os kan det let vises, at deres ræsonnement beror paa en skjæv opfatning av trosforholdet, en forskyvning av det i retning av rent umiddelbar oplevelse og undervurdering av dets formidling ved Guds ord. Saaledes allerede i den middelalderlige mystik og saaledes endnu klarere i reformationstidens spiritualisme; ja selv i pietismen merkes en viss tilbøielighet til at trænge troen tilbake for oplevelsen, og noget lignende gjælder Schleiermacher, som røber sin herrnhutiske tradition ved sin over-

spændte betoning av følelsen paa troens bekostning. Kierkegaards trosbegrep er heller ikke det egte bibelske. Han sætter paradokset i mysteriets sted, og efterfølgelsen, «samtidigheten med Kristus» sprænger delvis begrepet historisk aabenbaring. At videre Overbecks teologikritik beror paa en helt ensidig opfatning av kristendommens forhold til kulturen, trænger ingen nærmere paavisning. Og at endelig teologien er utsat for at intellektualisere eller at rationalisere kristendommen, beviser endnu ikke at denne fare er uovervindelig eller at teologien som saadan er forkastelig. Abusus non tollit usum!

Det er karakteristisk at netop der hvor troen er opfattet klarest i sin egenart, som i reformationens kirke, der er ogsaa teologiens nødvendighet og nytte klarest erkjendt. Troen er ifølge bibelsk-evangelisk opfatning primært tro paa Guds ord i evangeliet, og om end troen er personlig, er den ikke rent individuel. Netop fordi den forholder sig til det kirkelig forkyndte Guds-ord og ikke blot til en indre individuel aandsoplysning, er den samfundsbetinget og samfundsstiftende. Det er aandelig hovmod om den enkelte vil forlange eller pukke paa en umiddelbar indre privat-aabenbaring og ikke vil ta til takke med den fælles historiske aabenbaring som er git menigheten i skriftordet. Men derav følger igjen at troen er væsentlig interessert i en historisk saavel som en systematisk bearbeidelse av det skriftord som den lever av. Saa længe troen blot forholder sig til kirkens *tradition*, er nødvendigheten av teologiens arbeide ikke saa indlysende, idet traditionen paa katolsk grund betragtes som mer eller mindre inspirert. Men naar man, som den evangeliske kirke, knytter troen til Den hellige skrift, er det klart at det blir en hovedsak for menigheten at naa til en autentisk forstaaelse av dennes indhold, og dertil hører baade sprogkundskap og historisk viden, kort sagt en sproglig-historisk utlægning, som ikke er mulig uten den humane lærdom som er uadskillelig fra en videnskabelig teologi. Det var saavisst ingen tilfældighet at Martin Luther var teologisk professor og at reformationen i det hele blev kjæmpet frem av humanistisk lærde mænd. Og forøvrig vidner jo hver eneste bibeloversættelse om en videnskabelig teologis uundværlighet for kirken; ti den er den modne frugt av den grammatiske bibeltolkning — det maa selv de lægfolk

forstaa og anerkjende som ellers ikke kan indse betydningen av teologisk videnskap. Den omstændighet at aabenbaringen er nedlagt i de gamle sprog, hebraisk og græsk, kalder av sig selv paa og nødvendiggjør menneskeaandens videnskabelige arbeide med bibelordet, baade sproglig og historisk. Den evangeliske kirke har aldrig kunnet nøies og vil aldrig kunne nøies med en blot og bar opbyggelig bibelfortolkning paa grundlag av en kirkelig oversættelse, men vil ifølge sit løsen: Ad fontes! bestandig paany maatte prøve og revidere denne efter grundteksten. At ordets tjenere ved at kjende de bibelske sprog er istand til at sætte sig umiddelbart ved apostlenes føtter, derpaa beror den apostoliske sukcession i evangelisk betydning.

Altsaa: den historiske aabenbaring, som den er git os i Den hellige skrift, kræver selv et menneskelig aandsarbeide, en videnskabelig, og ikke blot en charismatisk teologi. Og selv om ikke kristendommens første forkyndere var skriftlærde i snævrere forstand, saa var de dog ikke bare lært av Aanden, men var i Jesu skole blit skriftlærde disciple av himmelriket,[1]) og om Jesus end bekjæmpet de jødiske skriftlærde, lovet han samtidig at sende sin menighet skriftlærde saavel som profeter[2]), og mon det var tilfældig at den apostel som utrettet mer end alle andre, tillike var skriftlærd i ordets egentlige forstand? Den ovenomtalte bekjæmpelse av teologien som *menneske*-lærdom motsat Guds-lærdom kan derfor heller ikke med rette paaberope sig urkristendommen. Troen har en likefrem livsinteresse av den *grammatisk-historiske* teologi. Vi tænker da først og fremst paa eksegesen, men vi kan ogsaa tænke paa den historiske teologi i engere forstand. Ti forutsætningen for en sindig indvirkning paa nutidens kirke er kjendskap til kirkens historiske utvikling til nutiden.[3])

Men troen kan heller ikke undvære en *systematisk* teologi. Selve aabenbaringen kalder ikke alene paa en sproglig-historisk, men ogsaa paa en dogmatisk bearbeidelse, sigtende paa at sammenfatte bibelfortolkningens spredte resultater til en samlet lære, og at sætte denne i forhold til nutidens tænkning. Det er jo ikke nok at gjenta de bibelske uttryk, de maa omsættes i nutidens begreper, saa at

[1]) Mt 13, 52. [2]) Mt 23, 34. [3]) Cfr. Schleiermacher, Darstellung des theol. Studiums § 70.

baade deres motsætning til og deres forbindelse med dens kultur blir klargjort (polemik og apologetik). Og likesom denne systematiske teologi besvarer spørsmaalet om *hvad* der skal forkyndes og læres forat kirken i *vor* tid kan være bibeltro — saa gir den *praktiske* teologi svar paa det spørsmaal: *hvorledes* skal kirken forkynde og lære for bedst at føre vor tids mennesker til troen?

Der gives ganske visst en teologisk bruk av fornuften som er ensbetydende med en rationalisering av trosindholdet. Men misbruken ophæver ikke bruken! Det er falsk at sætte Aanden i utelukkende motsætning til fornuften, dermed løsriver man den tredje artikel i vor tro fra den første. Og det er ikke sagt at sværmerne er mindre utsat for at rationalisere kristendommen end teologerne. I ethvert fald er det en gammel erfaring at spiritualismen kun altfor let slaar over i rationalisme fordi den ikke har nogen objektiv maalestok til at skjelne mellem Guds-aand og menneske-aand. Baade fra reformationstidens og og fra nyere tiders spiritualistiske retninger kan man let hente vidnesbyrd om en faktisk identificering av aand og fornuft. Og om man i kirkens ældre og yngre historie finder beklagelige eksempler paa teologiens utartning til intellektualisme eller rationalisme, saa har vi ikke mindre historiske beviser paa at teologien just ved sit intellektuelle arbeide har vernet om det mysteriøse og irrationale i kristentroen, som f. eks. i de trinitariske og kristologiske bekjendelser; de er saa langt fra uttryk for en falsk intellektualisme at de meget mere vil sætte en bom for en intellektualistisk bortforklaring av troens mysterier. Den reflekterte intellektualisme vil her som saa ofte tjene til at ophæve den naive, rationalistiske!

Vi mener dermed at ha godtgjort at troen har bruk for, ja ikke kan undvære en videnskabelig teologi. Men denne teologi maa da ogsaa ha sin faste rot i troen og aldrig vokse fra sin livsforbindelse med troen. Denne anden side av forholdet gaar vi nu over til at betragte.

## II.

Kan troen ikke undvære teologien saa kan *endnu mindre teologien undvære troen.* Den nødvendige forutsætning for al teologisk erkjendelse er tro. Teologi er nemlig ikke bare en lære om troen,

men en lære i og ut av troen. En teologi som ikke har sin rot i kristentroen, er i ethvertfald ingen kristelig teologi. «*Credo* ut intelligam.»

Men kan teologien da være *videnskap,* og er det ikke for dens anseelse først og fremst om at gjøre at den hævder sin vîdenskabelige karakter? Som bekjendt er det længe blit reist alvorlige indvendinger mot teologiens hjemstavnsret indenfor videnskabenes organisation, og naar de teologiske fakulteter i de fleste protestantiske lande endda har forstaat at bevare sin plads ved universitetet, da lar det sig neppe negte, at det for en væsentlig del beror paa en *sækularisering* av teologien som fra et kirkelig synspunkt har gjort dens værdi mere og mere problematisk.

Til grund for de moderne indvendinger mot teologiens videnskabelighet ligger en lang videnskabelig utvikling som begyndte med oplysningstidens kritik av al positiv teologi i den naturlige teologis navn, fortsatte med Kants kritik ogsaa av den naturlige teologi og endte med den Spencer'ske og nykantianske agnosticisme. Derved blev den teologi som fremfor alt vilde bevare sin ydre anseelse som videnskap, drevet tilbake fra den ene position til den anden. Først fra supranaturalisme til rationalisme: teologien skulde bygge ikke paa aabenbaringen men paa fornuften; saa fra rationalisme til religionsvidenskap: teologiens egentlige gjenstand blev ikke længer Gud, men den menneskelige fromhet.

For at forklare denne utvikling baade paa filosofisk og paa teologisk side nærmere minder vi om, at den ældre kirkelige teologi omfattet to stokverk, et rationalt og et spuranaturalt, men at den dog principielt bygget hele sit system paa aabenbaringen — Guds ord og troen. Den rationalistiske teologi bibeholdt vistnok aabenbaringens navn, men under presset av den filosofiske aabenbaringskritik nedrev den faktisk det supranaturale stokverk og bygget igrunden paa fornuften, ikke paa aabenbaringstroen. Immanuel Kants fornuftskritik berøvet imidlertid ogsaa den rationale (naturlige) teologi sin videnskabelige anseelse. Guds tilværelse og sjælens udødelighet lot sig ikke længer filosofisk bevise, men var kun postulater ut fra den praktiske fornuft — vor moralske bevissthet. Det vil m. a. o. si at al teologi hviler paa tro. Men hvordan skal man da begrunde dens videnskabelighet?

Dette er bakgrunden for den moderne teologis utvikling. *Schleiermacher* trak konsekvensen av Kants fornuftskritik, idet han principielt forkastet den rationale eller naturlige teologi og bestemte teologien som en *positiv* videnskap, uavhængig av filosofien. Med positiv videnskap mener han et indbegrep av videnskabelige elementer som bindes sammen av et praktisk hensyn - statens, folkets og kirkens interesse — og dertil regner han ogsaa videnskaper som jus og medicin. «Den kristne teologi er indbegrepet av de videnskabelige kundskaper og kunstregler som utkræves til en harmonisk ledelse av kirken.» Men bortset herfra er disse kundskaper egentlig ikke teologiske, men rent humane, hentet fra sprogvidenskap, historie, psykologi, etik og religionsfilosofi. (Darstellung des theol. Studiums §§ 1—5.)

Denne begrundelse av den kristne teologis videnskabelighet synes ved første øiekast ret bestikkende, og den er da ogsaa optat av en række nyere encyklopædikere. Men den bestaar dog ikke for en nærmere prøvelse. Den uavhængighet av filosofien Schleiermacher mener at ha sikret teologien er dog kun et skin; i virkeligheten blir det teologiske fakultet logisk underordnet det filosofiske. Derfra henter teologien sine enkelte bestanddele; om den end stiller disse ind under et fælles praktisk synspunkt, hensynet til kirkens interesse, saa eier den dog intet eget erkjendelsesprincip. Som lægevidenskapen er underordnet naturvidenskapen, saa er teologien underordnet den almindelige aandsvidenskap. Dette blir ogsaa klart derved, at Schleiermacher laaner sit religions- og kirkebegrep av filosofien (etik og religionsfilosofi) og begynder sit teologiske system med en filosofisk teologi som uttrykkelig tar sit standpunkt utenfor eller over den positive kristendom. Vistnok gir han saa i den historiske teologi kristendommen selv ordet. Men da er det for sent; ti de kategorier hvori dens selvvidnesbyrd føies ind, er paatvunget den utenfra, og det er derfor heller ikke tilfældig, at den fremstilling Schleiermacher selv gir av den kristne tro saa litet stemmer overens med dennes egne kildeskrifter.

Schleiermachers forsvar for teologiens videnskabelige ret fører derfor konsekvent enten til en dobbelt betragtningsmaate, en profanvidenskabelig og en kirkelig (resp. en tvedeling av de teologiske discipliner) eller til en principiel ophævelse av det teologiske

fakultet som en selvstændig størrelse. *G. Heinrici,* som i sin teol. encyklopædi (1893) faktisk følger Schleiermacher — teologien er en fakultetsvidenskap som tjener kirken, men opretholdes av staten fordi denne har interesse av at kristendommen ikke blir kulturfremmed — lar den historiske teologi være konfessionsløs, den systematiske derimot konfessionel. *C. A. Bernoulli* (en discipel av F. Overbeck) har endog tat ordet for en skarp sondring mellem «den videnskabelige og den kirkelige metode i teologien» (1897): den historiske teologi er videnskap, den er undergit akkurat de samme metoder som den almindelige religionshistorie; derfor hører denne ogsaa hjemme ved universitetet. Derimot er den systematiske teologi som troslære en kirkelig disciplin som helst bør henlægges til et presteseminar likesom den praktiske teologi. Som rimelig er har Bernoulli ikke fundet megen tilslutning i dette halveringsforslag. Den moderne liberale teologi har heller løpet linen helt ut ved principielt at bestemme ogsaa den systematiske teologi som religionsvidenskap, en kristelig religionsfilosofi. Saaledes nærmest vor landsmand *Johannes Ording:* «Føiet ind i videnskapenes organisme kan troslæren sies at være religionsfilosofien i dens kristelige form» (Den krist. tro I, s. 7). Og denne hans opfatning av troslæren hænger konsekvent sammen med hans syn paa teologiens betydning overhodet, slik som han har utviklet det i sin encyklopædi (Teologien, 1920). Mens *Peter Marstrander* i sin fremstilling (Det teol. studium 1925) nærmest følger Schleiermacher idet han definerer teologi som «studiet av ens *egen* religion» og sterkt betoner teologiens nødvendige fremgaaen av fromheten,[1]) har Ording aabenbart brudt med Schleiermacher idet han bestemmer teologien væsentlig som en kulturvidenskap, fremgaat av et intellektuelt behov: en kristen som tillike er et tænkende, videnskabelig dannet menneske, føler naturlig trang til at gjøre ogsaa sin religion til gjenstand for tankens arbeide; en enfoldig kristen har ikke bruk for slik tænkning over sin tro og heller ikke det religiøse samfund som saadant; først naar det trær i forbindelse med kulturen opstaar behovet for en tilrettelæggelse av religionen for tanken, altsaa for teologi.[2]) Teologi er altsaa kun en tænkning *over* troen, ikke *i* og *ut* fra troen!

[1]) A. skr. s. 15 ff., 23 ff. [2]) Teologien s. 25 ff.

Vi behøver ikke her nærmere at paavise den faktiske forskyvning av teologien i retning av religionsvidenskap som, overensstemmende med det omtalte program, har fundet sted særlig i de sidste menneskealdre, hvordan først dogmatiken blev trængt tilside for den historiske teologi og den teologiske eksegese stillet i skyggen av den religionshistoriske bibelforklaring, og hvordan ikke blot de teologiske discipliners metode, men endog deres titler blev forandret, for at bevise at det ikke længer var teologi men religionshistorie, religionspsykologi og religionsfilosofi man vilde drive. Det er ikke uten grund man likefrem har kunnet tale om ateistiske metoder i teologien og at en kjendt tysk repræsentant for den liberale teologi kunde uttale at det ikke var det teologiske studiums opgave at hjælpe sjælene, men derimot at bringe den i fare (Seelen zu gefährden). La være at uttrykkene er paradoksale, saa er det dog klart at en religionshistorisk, fra troen løsreven teologi væsentlig kun kan være av *kritisk* betydning. I samme grad som den blot er kulturvidenskap, kan dens værd ikke bestaa i en positiv fremhjælp av den kristelige erkjendelse, men kun i en negativ regulering av denne, sigtende paa at avverge konflikter mellem kristendom og kultur. Er teologien principielt et uttryk for kulturbevisstheten, ikke for trosbevisstheten, da har den kun sekundær, for ikke at si blot problematisk betydning for kirken, og selv om man bortser fra den utaalelige spænding hvori den moderne liberal-religionshistoriske teologis *resultater* staar i til menighetens tro, saa er hele dens principielle indstilling saa fjern fra, ja motsat troens, at man allerede av den grund maa dra i tvil om kirken kan ha nogen interesse av at la sine vordende tjenere gjennemgaa et teologisk studium av den art som den væsentlige forberedelse til sin tjeneste. Denne tjeneste er jo først og fremst en forkyndelse av evangeliet som Guds ord! Men den nævnte teologi kjender jo intet egentlig Guds-ord. Den kjender i det høieste kun «gudgrepne menneskers religiøse vidnesbyrd.» Kirken kan imidlertid ikke nøie sig med en teologi som principielt er agnostisk indstillet, og derfor tilsidst kun er et stykke antropologi. Den trænger en teologi som rotfæstet i troen paa Guds selvaabenbaring virkelig er Gudserkjendelse, og derfor gir ikke blot et kritisk, men et *positivt*

bidrag til presteutdannelsen og til menighetens vekst i kristelig erkjendelse.

Derfor hilser vi med glæde den bevisste reaktion som i den moderne teologis hjemland i de par sidste aartier er vaagnet mot teologiens sækularisering og hvorom jeg tillater mig at henvise til den foregaaende artikel i nærværende tidsskrift. Teologien maa fremfor alt være aabenbarings- og troserkjendelse.[1])

III.

Kan da teologien endnu *ansees som videnskap?* Nu, dette spørsmaal er ikke i vore øine saa vigtig som det andet, om den virkelig fortjener navn av teologi og dermed svarer til sit særegne formaal.[2]) Begrepet videnskap er jo saa mangetydig, og hvad den ene kalder videnskap, det anerkjender den anden ikke som saadan. Et *positivistisk* videnskapsbegrep har altfor længe behersket verden. For svært mange mennesker er videnskap ensbetydende med eksakt videnskap eller naturvidenskap; ihvertfald vil de ha naturvidenskapens metoder utstrakt ogsaa til aandens verden. De regner ikke med *aanden* som en selvstændig virkelighet og søker derfor overalt at føre de aandelige foreteelser, ret, moral, religion tilbake paa naturalistiske aarsaker, saaledes som vi aller bedst ser det i den *materialistiske* historieopfatning der gjør de *økonomiske* interesser til de alt avgjørende kræfter i utviklingen. Ogsaa religionshistorien blir underlagt dette materialistiske synspunkt; kristendommens oprindelse forklares derfor av datidens sociale kamp. Og længe nok har en psykologi som i grunden ikke er andet end fysiologi villet hævde sig som den ene videnskabelige. Blir da en videnskap som regner med sjælens og aandens selvstændighet ikke anset for videnskap, saa skal vi ikke ta os alt for nær av at et erkjendelsesarbeide der, som teologiens, er bygget paa forutsætningen om en hinsidig virkelighet, ikke blir anerkjendt som videnskabelig.

Allikevel kan vi ikke anse det for likegyldig om teologien har ret til navnet videnskap eller ikke. Det er i virkeligheten et spørsmaal om teologiens *selvagtelse*. Hvad det egentlig gjælder om er nemlig ikke hvad man dømmer om vor teologi i de kredse som ikke

[1]) Sml. *M. Kähler*, Die Wissenschaft d. christl. Lehre, 1893. S. 5—11. [2]) Sml. J. A. Eklund, Teol. Encyklopedi. S. 162.

deler vore trosforutsætninger, men om vi som teologer selv kan ha den gode bevissthet, at det erkjendelsesarbeide vi driver, ikke bare er lærd abrakadabra, men at der er en indre nødvendighet deri, svarende til den som ellers udmerker videnskapen. Løser teologien virkelig en opgave indenfor erkjendelsens omraade som ingen anden videnskap kan løse, og kan der bygges en bro mellem teologi og anden videnskabelig erkjendelse?

Hvad er da videnskap? Der gives intet almenbegrep av videnskap, ingen ene saliggjørende videnskabelig metode. Naar vi bortser fra det rent formelle at al videnskap søker «at bringe orden og enhet i vor erfaring», saa maa videnskapen forøvrig rette sig efter sin gjenstand og indrette sine metoder efter det særegne livsomraade den behandler. Den maa først og fremst bøie sig for kjendsgjerningene og være saklig.[1]) Men det er klart at f. eks. en historieforskning som paa forhaand sætter alle selvstændige aandelige faktorer ut av betragtning blir usaklig, idet den blir nødt til at øve vold mot kjendsgjerningene, og at en religionsvidenskap som anser religionshistorien for en stor illusionshistorie, vil komme til at gi en forklaring av dens foreteelser som er ensbetydende med en bortforklaring. Hvor fordomsfuldt stillet ikke den ældre psykologi sig til de nu av de fleste anerkjendte «psykiske fænomener». Det positivistiske videnskapsbegrep er altsaa uholdbart, der gives ikke bare en eksakt videnskap, en naturvidenskap, men ogsaa en aandsvidenskap, saavisst som der ikke bare gives en sanselig erfaring, men en aandelig.

Men gives der forskjellige lag av erfaring, saa er der principielt intet til hinder for at ogsaa teologi *kan* være videnskap. Spørsmaalet er kun om den almindelige aands-, resp. religionsvidenskap er tilstrækkelig til at oplyse og forklare den særegne erfaring som er git i kristendommen eller ikke. Hvis saa ikke er tilfældet, spørges der om en ny og høiere erkjendelses-vei, som regner ikke alene med menneskelige, men med *guddommelige* aands-kræfter.

Religionsvidenskapen er vistnok nærmest deskriptiv, men den kan dog ikke undgaa at stille spørsmaalet om religionens oprindelse og sandhet: ligger der en hinsidig virkelighet til grund for den? Er gudsbegrepet blot en illusion, eller har den religiøse bevisst-

[1]) Sml. *K. Barths* træffende bemerkninger i hans Dogmatik I, 1927. S. 113—118.

het ret, naar den mener at ha sin grund i en guddommelig aabenbaring? Religionsfilosofien — som bygger paa religionshistorien og religionspsykologien — kan her dog kun bringe det til en større eller mindre sandsynlighet; visshet opnaaes først ved en personlig avgjørelse, ikke ut fra filosofisk refleksion, men ut fra religiøs tro.

Religionens sandhet er da for religionsvidenskapen nærmest kun et problem, aabenbaringstanken kun en grænsetanke, som den kan benytte hypotetisk. Religionsvidenskapen kan ikke gaa ut fra, men i høiden komme til aabenbarings-begrepets realitet. Religionsfilosofien viser forsaavidt ut over sig selv til teologien. Denne stiller sig paa forhaand paa troens, eller den positive religions grund og begynder med det som hin ender med; aabenbaringstanken, som i religionsfilosofien i bedste fald er en hypotese, er for teologien et aksiom hvormed den staar og falder. Religionshistorien kan f. eks. paavise at den kristne kirkes opstaaen er uforklarlig uten *troen* paa Kristi opstandelse, men selve spørsmaalet om Kristi opstandelses — og dermed underets — virkelighet vil den enten avvise eller søke løst rent naturlig (illusionistisk). Her kan først en personlig avgjørelse (tro) i sammenhæng med religiøs erfaring bringe det til fuld evidens. I den kristelige teologi gjennemføres nu troens syn paa den kristne religions-historie. Skal f. eks. opstandelsens under ikke staa som et isolert faktum, da maa det sees i sammenhæng med hele Jesu underfulde liv og personlighet og opstandelsens betydning, den guddommelige mening med den, søkes klargjort. Teologiens opgave er overhodet at finde en guddommelig meningssammenhæng, først og fremst i den egentlige aabenbaringshistorie, men saa ogsaa i historien og hele tilværelsen forøvrig. Den systematiske teologi som netop søker at finde system i de kristelige anskuelser, er forsaavidt den centrale teologiske disciplin.[1]) Men ikke alene den systematiske, ogsaa den eksegetisk-historiske gren av teologien maa præges av troens syn og søke at bidrage netop til den troende forstaaelse av Skriften og kirkens historie. At det troende syn paa Bibelen som Guds ord ogsaa er videnskabelig frugtbart, det beviser ikke mindst eksegesens historie. Om den gamle inspirationsteori end har medført en miskjendelse av Skrif-

[1]) Sml. *C. Stange:* Die Stellung der Theologie im Zusammenhang der Wissenschaften, Zeitschrift f. syst. Theologie. II. S. 345—384.

tens menneskelige side, saa viser dog bibelfortolkningens historie ogsaa, at denne teori i høieste grad har skjærpet fortolkernes blik for de aller mindste detaljer i Skriften og derved i høi grad befrugtet bibelstudiet. Man tænke blot paa en bibelutlægger som Bengel!

Teologien viser sig da som videnskap derved, at den formaar at kaste erkjendelsens og forstaaelsens lys over et omraade av tilværelsen som ingen anden videnskap, heller ikke den almindelige religionsvidenskap, magter. Anerkjendelsen av denne teologiens kompetence vil rigtignok ikke kunne ventes av andre end dem som selv deler troens forutsætninger eller anerkjender kristendommens aabenbaringskarakter. Men at teologiens almengyldighet saaledes er begrænset, danner ingen virkelig indvending mot dens videnskabelighet; forsaavidt deler den nemlig skjæbne med andre aandsvidenskaper som f. eks. æstetik og etik, som ogsaa kun vil bli anerkjendt i den utstrækning den tilsvarende personlige indstilling og erfaring forefindes.

Alvorligere kan en anden indvending mot teologiens videnskabelige karakter synes: mens videnskapens særkjende er — om ikke netop forutsætningsløshet, saa dog fordomsfrihet — er teologien, i det mindste den konfessionelle teologi, dogmatisk bunden, og dens resultater git paa forhaand; den har ikke karakteren av sandhets*søken*.

Dertil er at svare: heller ikke anden videnskap er absolut «fordomsfri», enhver videnskap har ikke blot sine aksiomer, men arbeider ogsaa med visse forhaandsantagelser som den søker bekræftelse paa. Vistnok er disse nærmest kun hypoteser, men jo længer man fjerner sig fra den eksakte forskning, og jo mere det personlige standpunkt derfor nødvendig gjør sig gjældende, des mere vil forhaandsantagelsene faa karakteren av faststaaende synspunkter, ja av dogmer. Uvidenskabelig blir erkjendelsen først da, naar disse fordomme blir slette fordomme, d. v. s. naar man ikke længer er villig til at underkaste dem revision. Men dertil er en ærlig teologi selvsagt villig. Ogsaa positiv teologi vet, at Bibelen har en menneskelig side og at det ikke er mulig paa forhaand at optrække en absolut bestemt grænse mellem det guddommelige i Skriften og det menneskelige. Og ogsaa en konfessionel teologi vil paa evangelisk grund regne med muligheten av, at det

uttryk trossandheten har fundet i den kirkelige dogmedannelse ikke altid helt dækker denne; selv om dogmets substans er uopgivelig, kan teologien bli nødt til at revidere dets form. Hertil kommer, at der endnu er et stort omraade av bibelforskningen og den systematiske teologi som rummer nok av aapne spørsmål der, uten at berøre bekjendelsen, kan besvares og i tidens løp har været besvaret meget forskjellig. Man kan derfor ikke med rette si at en konfessionel teologi overhodet er ufri og som saadan uvidenskabelig. Dens dogmatik utelukker ikke kritik! Kun vil den i konfliktstilfælde være tilbøielig til først og fremst at rette kritiken mot de videnskabelige hypoteser, naar disse i virkeligheten kun er uttryk for en anden slags dogmatik.

Tilslut maa vi berøre en mere reel indvending mot teologiens videnskabelighet. Mens videnskapen ellers blir staaende ved de nærmeste kjendte aarsaker, springer teologien over disse for at stige op til en oversanselig faktor som ikke kan kontroleres. Mens videnskapens interesse er at paavise en ubrutt immanent sammenhæng, er teologien interessert i at konstatere Guds direkte indgripen i verdensløpet.

Som man vil se, er denne indvending egentlig en variant av den hovedindvending mot al teologi som vi ovenfor har omhandlet. Men den synes at ramme særlig den teologiske historieopfatning i livsnerven. Og dog er der heller ikke her nogen uforlikelig motsætning mellem videnskabelig og teologisk betragtning. Dette vilde kun være tilfældet, dersom Guds forhold til verden efter kristelig tro var som en Deus ex machina, eller m. a. o. om de overnaturlige faktorer traadte vilkaarlig ind mellem de naturlige. Men slik opfatter kristendommen forholdet ikke; tvertimot virker Gud efter kristentroen regelmæssig gjennem de naturlige aarsaker, og de overnaturlige kræfter som sættes ind, indordner sig i den naturlige aarsakssammenhæng. Kristendommen er netop «den sande menneskevordens religion». Teologiens interesse er ikke at finde tilfældige ophævelser av natursammenhængen, men at paavise en høiere meningssammenhæng i verdensløpet. De enkelte brudd paa den immanente utvikling har den betydning at *aabenbare* en slik høiere sammenhæng. Fandtes der intet under, da vilde den høiere sammenhæng skjule sig. Hvor imidlertid ingen slik høiere mening

kan findes i et angivelig mirakel, der vil teologien vægre sig ved at anta dets virkelighet. Kristentroen har ingen interesse av at utelukke den kausale betragtningsmaate, kun i at bestride dens tilstrækkelighet eller eneret. Ti kristendommen gaar ut fra at tro og viden ikke er hinanden utelukkende motsætninger, men at de kan og skal forenes, likesaavel som skapelsens og frelsens orden, og at det netop er en av teologiens opgaver at paavise forenligheten mellem tro og viden under troens høiere synspunkt.

Dermed mener vi da at ha godtgjort den kristelige teologis gode ret til videnskapens ædle navn. Teologien løser paa gyldig vis en opgave som ingen human videnskap kan magte, og utfylder derved et hul i den menneskelige erkjendelse som ellers ikke kan utfyldes. Den underkjender ikke de virkelige resultater av de øvrige videnskaper, men stiller dem ind under et høiere synspunkt og kaster derved et overlys over den hele tilværelse. Teologien finder derfor sin plads i videnskapenes system, hvad enten de øvrige videnskaper vil tilkjende den en saadan eller ikke.[1]

Men selv om vi saaledes hævder at teologien er videnskap, skal vort sidste ord være, at den ret forstaat er *mere* end videnskap; den har det tilfælles med filosofien at den er *visdom*. Som bekjendt skjelner apostelen mellem kundskap og visdom og lar visdommen ligge i et høiere plan end kundskapen. Visdommen er en helhetserkjendelse av Guds verdensplan parret med den rette praktiske indstilling til denne. En ret teolog maa ved personlig indlevelse i Guds ord være indviet i Guds raad. Først naar menneskelig forstand og lærdom formæles med det personlige discipelforhold til himmelriket og med Guds aands indre oplysning faar man den rette «gudgivne praktiske holdning», saa man rigtig forstaar Guds ord, og først da blir man teolog i ordet ideelle betydning, saa man kan lære *om* Gud, fordi man selv er lært *av* Gud.

[1]) Sml. hertil *C. Stange:* a. skr. S. 345 ff.

# TILBEDELSEN AV KRISTUS I DET NYE TESTAMENT

*Av D. A. Frøvig.*

Ved tilbedelse av Kristus forstaar vi i det følgende ikke alene lovprisning av ham, men ogsaa bøn til ham. Vort tilbe svarer til det tyske anbeten, som betyr at ære i høieste grad, at dyrke, men ogsaa at be til. I vort norske nytestament er ordet tilbe oversættelse av προσκυνέω, som betyr at kaste sig ned og kysse haanden for at række den mot en, hylde under knæbøining eller ved at kaste sig ned for ens føtter; med Gud som gjenstand betyr det at falde ned for at prise, takke og be til ham (Mt 4, 10, Joh. 4, 20—23, Apok 4, 10 o. s. v.). Det er at ære og anerkjende Gud som er det fremherskende moment i προσκυνέω. I det følgende vil vi imidlertid bruke ordet tilbedelse ikke alene om den ting at vise Gud ære ved anerkjendelse, lov og pris, men ogsaa likefrem i betydningen be til, paakalde om hjælp. Naar vi derfor her taler om at tilbe Gud, forstaar vi ved tilbe at ære ham som Gud ved at be til ham, takke og prise ham, og at tilbe Kristus betyr da at ære ham som Herren ved Faderens høire, og det paa den maate at han anropes om hjælp, prises og loves.

Naar vi derfor skal undersøke spørsmaalet om tilbedelsen av Kristus i det nye testament, maa vi undersøke om han blir æret ved lovprisning og tak i de nytestamentlige skrifter, og om der blir bedt til ham som himmelsk herre, og hvad der i tilfælde ligger i en saadan bøn og lovprisning.

Forat vi kan se dette spørsmaal mot den rigtige bakgrund, maa vi først fæste opmerksomheten ved den omstændighet at det *regel-*

*mæssig* er Gud, Jesu Kristi fader, som er gjenstand for tilbedelse i det nye testament. Anderledes kunde det neppe heller være, al den stund kristendommen er vokset op paa jødisk grund og derfor bygger paa det gamle testament. Var det nemlig noget som stod urokkelig fast for jødedommen, saa var det den ting at der bare er én Gud som skal tilbedes, og det er ham som i tidenes morgen skapte himmel og jord og siden aabenbarte sig for Moses som Jahve. Det første av de ti bud indprenter at Jahve alene skal være Israels Gud, og hver morgen og aften skulde efter den ældste del av Talmud, Mischna, enhver voksen israelit be *Schma,* som bestod av skriftstedene Dt 6, 4—9. 11, 13—21, Num 15, 37—41 og sterkt fremholder at bare Jahve er Israels Gud (Berachot I, 1—4). Det første av disse steder lyder saa: «Hør Israel! Jahve er vor Gud, Jahve alene.[1]) Og du skal elske Jahve, din Gud av hele dit hjerte og hele din sjæl og hele din styrke. Disse ord som jeg byr dig idag, skal være i dit hjerte, og du skal indskjærpe dine barn dem, og du skal tale om dem naar du sitter i dit hus, naar du gaar paa veien, naar du lægger dig, og naar du staar op. Du skal binde dem til et tegn paa din haand og ha dem til en tankerem mellem dine øine, og du skal skrive dem paa dørstolpen og i dine porter.» Schma utgjør derfor en væsentlig del av indholdet i de tankeremmer eller mindesedler (Tefillin, φυλακτήρια) som hver mandlig israelit skulde binde om sin venstre overarm og sin pande naar han om morgenen forrettet sin bøn (se Mt 23, 5). Vi kan kalde Schma den barnelærdom som jøden oplærtes i fra barnsben av, og som han i henhold til dette skriftord daglig morgen og kveld høitidelig gjentok og bekjendte. Hvor gammel den skik at fremsi Schma er, vet vi ikke. Efter Mischna bad prestene Schma i tempelet (Tamid V, 1), og Mischna, som blev samlet i det 2. aarh. e. Kr. og gjengir de skriftlærdes tolkning av loven, indeholder ofte traditioner som gaar mange slegtled tilbake og belyser forholdene ogsaa i det 1. aarh. Naar derfor Mischna gir os denne oplysning, har det krav paa interesse. Og Josefus forutsætter i sin Arkæologi at det var gammel skik hos jødene at bekjende sin tro paa Gud to

[1]) Jeg holder paa denne oversættelse istedenfor: Jahve, vor Gud, Jahve er én, da aarsaksforholdet mellem bekjendelsen og budet paa denne maate kommer klart frem: Fordi Jahve er vor Gud, Jahve alene, derfor kan og skal han elskes av vort hele hjerte.

gange om dagen (IV, 212), ja han fører denne skik tilbake helt til Mose tid. Dette kunde han ikke gjøre hvis skikken var opstaat ganske nylig, og vi har derfor ret til at tro at den ialfald var til en god tid før Josefus' tid (f. 37 e. Kr. d. efter 100). Ved denne bekjendelse kan der neppe sigtes til noget andet end Schma, og vi tør derfor si at skikken ogsaa har været praktisert paa Jesu og apostlenes tid, og at barnelærdommen om den ene Gud som alene skal tilbedes, derfor ogsaa paa denne tid er blit brændt ind i jødens sjæl ved undervisning og daglig bekjendelse.

Rigtignok har senjødedommen en overvældende følelse av Guds transcendens, og læren om englene og hypostasene viser at den følte trang til at bygge bro mellem den uendelig ophøiede Gud og verden. Englene kom til at spille en stor rolle som Guds tjenere, men de var tjenere og gjorde derfor ikke noget skaar i hans storhet og magt. Der var og blev derfor trods alle engler og mellemvæsener bare én Gud, og det var alene ham som skulde tilbedes. Det motsatte vilde være at forsynde sig mot selve grundbudet i den jødiske religion. En tilbedelse av engler er derfor principielt utelukket i de lag av jødedommen som stod i kontakt med synagogen og de skriftlærde.[1]) Om tilbedelse av hypostasene kunde der ikke være tale, da de var en mellemting mellem en person og en abstraktion og ikke hadde en saa selvstændig tilværelse at der kunde bli noget personlig forhold til dem ved siden av gudsforholdet.

Vi blir derfor staaende ved at den jødedom som Jesus og det nye testamentes mænd var utgaat fra, var helt igjennem monoteistisk bestemt og derfor krævet at alene Jahve og ingen anden skulde tilbedes. Og det er denne monoteisme vi gjenfinder i det nye testament, naar *Jesus* i fristelseshistorien sier: «Bort fra mig, Satan! ti der er skrevet: Herren, din Gud, skal du tilbede, og ham alene skal du tjene» (Mt 4, 10 = Lk 4, 8). Det er denne monoteisme som gjør at *Paulus* synes det er en avsky og gru at ære og dyrke skapningen istedenfor skaperen, det er at bytte sandheten med løgnen, og at nedkalde Guds retfærdige vrede over sig (Rm 1, 25,

[1]) Dog viser den apokryfe Tobitbok (11, 13) og det psevdepigrafe skrift De 12 patriarkers testamenter (Levi 5) at englenes betydning tildels er blit saa sterkt betonet at paakaldelse av en engel og lovprisning av Gud og hans hellige engler leilighetsvis kunde forekomme i visse kredser. Steder som Apok. 19, 10. 22, 8—9, Kol. 2, 18 f. viser hvor sterkt den *kristelige* følelse har reagert mot en engledyrkelse.

18), og det er den samme monoteisme som kommer til uttryk naar det lyder til *Johannes* idet han overvældet falder ned for engelens føtter for at tilbede: «Var dig for det! — Gud skal du tilbede!» (Ap 19, 10. 22, 9). Vi ser da ogsaa at det er Herren, himmelens og jordens skaper, *Jesus* ber til som sin fader og lover og priser (Mk 14, 36, Lk 23, 34, Mt. 11, 25—26 = Lk 10, 21), det er ham han lærer disciplene at be til i Fadervor (Mt 6, 9—13 = Lk 11, 2—4), og det er ham de forutsættes at be til i utsagn som Joh 15, 16. 16, 23—26. I den første menighet i Jerusalem blev der efter Acta 4, 24—30 bedt til Herren som gjorde himmelen og jorden og alt som er i dem, og *Paulus* retter regelmæssig sine bønner og lovprisninger til Gud fader (Rm 1, 10. 10, 1. 15, 5—6. II Kr 1, 3. 8, 16. 9, 15. 11, 31. 13, 7, Gl 1, 5, Fil 1, 3. 4, 6, 20. I Tes 1, 2. 2, 13. 3, 9. II Tes 1, 3, Ef 1, 3. 3, 14, 20—21, Kl. 1, 3). Han sier ogsaa at Aanden lærer de kristne at si Abba, fader! (Rm 8, 15, Gl 4, 6), og han mener dermed den Gud som er Kristi og de troendes fader. Denne Gud er den samme som jødene tilber: Abrahams, Isaks og Jakobs Gud. Men han har nu aabenbaret sig som Jesu Kristi Gud og fader og derved som den kristnes fader. Naar jøden i sin bøn betegnet Gud som Abrahams, Isaks og Jakobs Gud, var det for at paaberope sig den pakt han hadde sluttet med disse fædre, og Paulus kalder Gud for «Gud og vor Herre Jesu Kristi fader» for at paaberope sig det som Gud har sagt og gjort i sin nye aabenbaring ved Jesus Kristus (Rm 15, 5—6, II Kr 1, 3, Ef 1, 3.[1]) Ti at han er vor Herre Jesu Kristi fader, vil vi si at han har aabenbaret sig som Jesu fader i hans vidnesbyrd, liv og skjæbne, og det er dette som gir Paulus og de kristne ret til at be til ham og love og prise ham ogsaa som sin egen fader. Det er dette forhold som der tænkes paa naar det sies at de troende skal be i Jesu navn (Joh 14, 13—14. 15, 16. 16, 24, 26), ti dette maa i analogi med det gammeltestamentlige uttryk tale, profetere i Herrens navn bety at be under paaberopelse av Jesus (Dt 18, 22, Jer 14, 14. 27, 15). Og det er denne paaberopelse av Guds frelseverk ved Jesus som ogsaa kommer til uttryk naar Paulus sier at han takker Gud ved

[1]) Skjønt oversættelsen Jesu Kristi Gud og fader paa disse steder er forsvarlig (se Ef 1, 17, Joh 20, 17), finder jeg gjengivelsen Gud og Jesu Kristi fader heldigere, da den bedre stemmer med Paulus' syn paa Jesus som et væsen som i sin ophøiede stilling selv skal tilbedes (se det følgende).

Jesus Kristus (διὰ I. Χρ. Rm 1, 8. 7, 25. 16, 26), idet dette ikke betyr at Jesus skal frembære takken, men at han indirekte formidler den ved det han har gjort og gjør.[1]) Paa samme maate prises i *Peters første brev* Gud og vor Herre Jesu Kristi fader, og det er ham der bedes til (1, 3. 5, 10—11).

Vi ser saaledes at bøn og lovprisning i det nye testament *regelmæssig* rettes til *den ene Gud* som har skapt himmel og jord og aabenbaret sig som Jesu Kristi fader, og at dette sidste moment ofte fremhæves ved en henvisning til Jesus. Og det er mot denne jødiske og kristelige bakgrund av monoteisme det eiendommelige fænomen maa sees at ogsaa Kristus tilbedes i det nye testament.

Vi har nemlig slike tilfælde. Efter *Joh* 5, 22 er det Guds hensigt at alle skal komme til at ære Sønnen likesom de ærer Faderen. Vi finder da ogsaa steder i det nye testament hvor *Sønnen* lovprises *sammen med* Faderen. Saaledes i *Apokalypsen* naar det her heter: «Hver skapning som er i himmelen og paa jorden og under jorden og paa havet, og alt det som er i dem hørte jeg si: Ham som sitter paa tronen og lammet, tilhører velsignelsen og æren og prisen og styrken i al evighet! Og de fire livsvæsener sa: Amen! Og de ældste faldt ned og tilbad» (5, 13—14). Her blir der til Gud og lammet rettet en lovprisning som i 7, 14 rettes til Gud alene. Og hos *Paulus* finder vi i brevene til tessalonikerne *bønner* som er rettet til Gud og Kristus samtidig: «Men han, vor Gud og fader, og vor Herre Jesus styre vor vei til eder!» (I, 3, 11). Paa samme maate heter det: «Og han, vor Herre Jesus Kristus, og Gud, vor fader, som elsket os og gav en evig trøst og et godt haap i naade, han trøste og styrke eder i al god gjerning og tale!» (II Tes 2, 16—17). Paa begge disse steder har vi bønneønsker som maa betegnes som bønner. Paulus hadde en saa sterk følelse av Guds nærhet at det ligger fjernt at tro at han kunde uttale slike ønsker uten bevisstheten om at Gud hørte de blev uttalt. Derfor er de ikke bare rettet til læserne, men ogsaa til Gud selv og maa derfor betegnes som bønner. Paa begge disse steder staar verbet i

[1]) At han direkte formidler den, vilde staa i strid med Rm 5, 2. 8, 15, Gl 4, 6, som viser at den kristne har aapen adgang til Faderen. Om den avsvækkede betydning av διά med gen. se Blass-Debrunner, Grammatik, 1913, § 223, 4 og Rademacher, Neutestamentliche Grammatik, 1925, s. 142.

optativ (κατευθύναι, παρακαλέσαι, στηρίξαι), og det er ganske eiendommelig at vi i begge tilfælde har ental og ikke flertal, noget som viser at Gud fader og den ophøiede Jesus Christus praktisk staar for Paulus som en enhet. Og i klasse med disse bønneønsker staar hilsningsformelen: Naade være med eder og fred fra Gud, vor fader, og vor herre Jesus Kristus! (Rm 1, 7, I Kr. 1, 3, II Kr 1, 2, Gl 1, 3, II Tes 1, 1, Fil 1, 2, Filem 3, Ef 1, 2, se ogsaa Past., Ap 1, 4 f. II Pt 1, 2, II Joh 3).

Foruten disse tilfælder med samtidig bøn til eller lovprisning av Faderen og Sønnen har vi andre hvor bøn og lovprisning rettes til *den ophøiede Jesus alene.* Saaledes heter det i Apokalypsen: «Ham som elsker os og har fridd os fra vore synder med sit blod og som har gjort os til et kongerike, til prester for Gud og sin fader, ham tilhører æren og styrken i al evighet. Amen» (1, 6). Ogsaa II Pt 3, 18 har vi en doksologi som er rettet til den ophøiede Kristus. Forfatteren ønsker her læserne at de maa vokse i naade og kjendskap til vor herre og frelser Jesus Kristus og fortsætter saa: «Ham være æren baade nu og til evig tid! Amen.» Utvilsomt gjælder altsaa denne doksologi Kristus. En lovprisning av Kristus har vi ogsaa II Tm 4, 18, se v 1, 8, 14). Derimot er det tvilsomt om doksologien I Pt 4, 11 gjælder Kristus. Det heter her: «Om nogen tjener (i menigheten), han tjene som av den kraft Gud gir, forat Gud maa æres i alle ting ved Jesus Kristus, hvem (eller han hvem) æren og magten tilkommer i al evighet. Amen.» Naar det her først sies at *Gud* skal æres, ligger det nærmest at la doksologien gjælde ham, da verset derved faar indre sammenhæng. Derfor tør det her være rigtigst at la ᾧ gaa paa Gud og oversætte *han hvem* (se I Clem 20, 12. 50, 7). Tvilsomt er det ogsaa om doksologien Hbr 13, 21 gaar paa Kristus, da det er Gud som fra v 20 er det handlende subjekt, og man derfor efter sammenhængen venter en lovprisning av ham og ikke av Kristus.

Interessant vilde det være om det doksologiske utsagn Rm 9, 5 utvilsomt refererte sig til Kristus. Paulus har her i v 1 f. vidnet at han har en stor sorg og en uavladelig græmmelse i sit hjerte for sine uomvendte landsmænds skyld, og han sier at han kunde ønske at han selv var banlyst fra Kristus til bedste for israelitene, som barnekaaret og herligheten, pakten, lovgivningen, gudstjenesten

og løftene tilhører, og som Kristus er ættet fra efter kjødet. Saa kommer lovprisningen, og spørsmaalet er om den gjælder Gud eller Kristus. Her staar eksegetene mot hinanden. Efter min mening gjælder den Kristus. Sammenhængen kræver her et utsagn om ham og ikke om Gud. Det er Kristus som netop er nævnt, mens derimot Gud ikke er nævnt fra v 1 av, og efter utsagnet om Kristus τὸ κατὰ σάρκα, altsaa hvad hans jordisk-menneskelige side angaar, venter man at høre om den anden side av hans væsen. Man forstaar heller ikke hvorfor Paulus her skulde prise Gud. Det er smerte som bærer dette avsnit, Israels fortrin opregnes for at begrunde at apostelen føler sorg og smerte, og i v 6 begynder han en retfærdiggjørelse av Gud. En doksologi til Gud synes derfor her at være psykologisk uforstaaelig. Hertil kommer formelle ting, saaledes den omstændighet at Paulus ikke pleier at indføie sine doksologier asyndetisk, men i nøie tilknytning til det foregaaende ved et relativ eller paa anden maate (Rm 1, 25. 11, 36, II Kr 11, 31, Gl 1, 5). Det er ogsaa almindelig i selvstændige doksologier at prædikatet εὐλογητός eller εὐλογημένος staar først i sætningen (II Kr. 1, 3, Ef 1, 3, 1 Pt 1, 3, Lk 1, 42, 68). Vi lar derfor utsagnet om lovprisningen paa vort sted referere sig til Kristus, saa at der altsaa v 5 staar: «som Kristus er ættet fra efter kjødet, han som er over alt, Gud, lovprist i evighet. Amen.» Utsagnet er altsaa ikke en direkte doksologi, men det sier at lovprisning blir Kristus tildel i al evighet, og at han derfor ogsaa nu lovprises av den troende menighet.

Om lovprisning av Kristus handler ogsaa Fil 2, 9—11. Det sies her at Gud til løn for Kristi fornedrelse og lydighet indtil døden har «høit ophøiet ham og git ham det navn som er over alt navn forat i Jesu navn hvert knæ skal bøie sig hos saadanne som er i himmelen og paa jorden og under jorden, og hver tunge bekjende at Herre er Jesus Kristus, til Gud faders ære». Her er navnet over alle navn Kyriosnavnet, betragtet som uttryk for den ophøiede Jesu herredømme som frelser og konge. I det følgende er det nemlig dette navn som bekjendes, og det er aabenbart ogsaa i dette navn knæbøiningen finder sted. Paulus former her sine ord i tilknytning til Jes 45, 23, hvor uttrykket bøie knæ betegner en tilbedelse (se I Kong 19, 18, Rm 11, 4 uttrykket «bøie knæ for

Baal»), og ordet betyr derfor ogsaa paa vort sted at tilbe. Dette fremgaar ogsaa av det følgende led at man skal *bekjende* at Jesus Kristus er Herre. Ti tilbedelsen er netop en bekjendelse til og anerkjendelse av den man tilber. Dette kommer ogsaa frem i uttrykket «i Jesu navn», da dette sier at denne knæbøining finder sted paa grund av det som ligger i Jesu navn og derfor er en knæbøining netop for ham. En tilbedelse er imidlertid en fri sak, og derfor dreier det sig her om en fri akt som utføres av saadanne som jubler over frelseverkets storhet, nemlig englene i himmelen og alle levende og avdøde mennesker som tror paa Jesus. V 10—11 danner en sammenhængende hensigtssætning og viser derved at det er Guds hensigt at alle engler og mennesker skal tilbe paa denne maate. I hvilken grad denne hensigt naaes, blir ikke sagt. Heller ikke at virkeliggjørelsen av den først begynder i evigheten, idet det tvertimot er forutsætningen at den begynder i og med Jesu ophøielse til himmelsk Herre. Resultatet av vor undersøkelse av Fil 2, 9—11 er derfor at det efter dette sted er Guds vilje at den ophøiede Kristus skal tilbedes.

Endelig kan nævnes at vi i I Tm 1, 12 har en taksigelse til Kristus, og Ef 5, 19 opfordrer læserne til at synge og leke for Herren (Kristus) i sine hjerter.

Foruten lovprisninger finder vi i det nye testament ogsaa *bønner* som er rettet til den ophøiede Jesus Kristus alene. Saaledes heter det i det næstsidste vers i *Apokalypsen:* «Han som vidner dette, sier: Ja, jeg kommer snart,» hvorpaa der fortsættes: «Amen, ja kom Herre Jesus» (22, 20). Der kan ikke være tvil om at vi her har en direkte bøn til den ophøiede Jesus om at han snart maa komme. Vi skal siden se at vi gjenfinder denne bøn ogsaa hos Paulus.

Dernæst hører vi i *Acta* 7, 54—60 at Stefanus ved sin død ser Menneskesønnen staa ved Guds høire haand, og at han ber og sier: «Herre Jesus, ta mot min aand!» og derpaa roper med høi røst: «Herre, tilregn dem ikke denne synd!» Stefanus retter her de samme bønner til Jesus som Lukasevangeliet fortæller at Jesus selv paa korset rettet til Gud (23, 34, 46). Om man vil anse disse bønner av Stefanus for uhistoriske, maa man iethvertfald medgi at man maa ha bedt til Jesus paa den tid Acta blev skrevet, fordi

man ellers ikke vilde fortalt et saadant træk og fundet det trolig. Vi skal imidlertid senere se at der intet er i veien for at disse træk kan ansees for historiske.

Mens det i dette tilfælde uimotsigelig dreier sig om bønner til Jesus, er det derimot tvilsomt om bønnen ved valget av en ny apostel efter Judas er rettet til Gud eller til den ophøiede Jesus (Act 1, 24—26). Det sandsynligste er at vi her har en bøn som er rettet til Jesus. Bønnen begynder saa: «Du, Herre, som kjender alles hjerter!» og κύριος betegner i det nye testament i tilrop eller med artikel regelmæssig Jesus, som efter Ap 2, 23 ogsaa ransaker hjerter og nyrer. Hertil kommer at det følgende uttryk «hvem du har utvalgt til at faa del i denne tjeneste og apostelgjerning» aabenbart viser tilbake til v 2, hvor det fremhæves at Jesus hadde utvalgt sine apostler. Det var nemlig forutsætningen for et rigtig apostolat at man var valgt av Jesus selv i en eller anden form (Joh. 6, 70. 13, 18, Rm 1, 5, Gl 1, 11—16, I Kr 9, 1).

Som bøn til Jesus regner jeg derimot ikke samtaler med ham i visioner og derfor ikke Ananias', Peters og Paulus' henvendelse til ham Act 9, 10 f. 10, 9 f. 11, 5 f. 9, 3 f. 22, 9 f. 26, 12 f. 22, 18—21.

Derimot er det meget værdifuldt av vi II Kr 12, 7—9 har en bøn som utvilsomt har været rettet til den ophøiede Jesus. Paulus fortæller her at han har oplevet høie aabenbarelser. Men forat han ikke skulde ophøie sig av dem, blev der git ham en torn i kjødet, en Satans engel, for at han skulde slaa ham. Aabenbart dreier det sig her om en legemlig svakhet som i lang tid har plaget Paulus (κολαφίζῃ præsens), og som han føler som en hindring for sit arbeide; svaret paa bønnen viser jo at det dreier sig om kraft til at virke (ἡ δύναμις, kraften som Kristus gir v 9 b). Naar denne svakhet motvirker en selvophøielse hos ham, er det aabenbart fordi den minder ham om at disse aabenbarelser ikke betyr nogensomhelst ret til at bli fri livets plager og gjenvordigheter og derved komme i en ydre særstilling i sammenligning med andre mennesker. Denne svakhet bad nu Paulus dengang (aor. παρεκάλεσα) Herren tre gange om at bli fri. Han blev imidlertid ikke fri den, men han fik det svar paa sin bøn at Herrens naade mot ham var nok (nemlig for hans virke) og at kraften (nemlig den Herren gir) fuldendes (naar sit maal) netop under hans

svakhet. Aɟ «Herren» her som regelmæssig hos Paulus betyr den ophøiede Kristus, fremgaar av v 9, hvor der istedenfor «min kraft» indsættes Kristi kraft. Vi har altsaa her et utvilsomt vidnesbyrd om at Paulus har bedt til den ophøiede Kristus, og det er meget interessant at han har fundet en saadan bøn ganske selvfølgelig. Ellers hadde han maattet forklare læserne hvorfor han fandt paa dette. Naar han ikke gjør det, viser dette at det ogsaa for hans læsere maa ha været selvfølgelig at be til Jesus. At han specielt retter sin bøn til ham i dette tilfælde, tør komme av at Jesus i sit jordiske liv saa ofte hadde vist medfølelse med legemlig svakhet og derfor helbredet den.

Har imidlertid bøn til Kristus ikke været noget usedvanlig for Paulus og hans menigheter, da har vi ret til at vente at han ogsaa ved andre leiligheter gir uttryk for dette forhold. Det gjør han ogsaa flere gange. Vi hører saaledes at han Rm 10, 10—13 sier: «Med hjertet tror man til retfærdighet og med munden bekjender man til frelse. Ti skriften sier: Hver den som tror paa ham, skal ikke bli tilskamme. Der er ingen forskjel paa jøde og græker; en og den samme er jo Herre over alle, rik nok for alle som paakalder ham. Ti hver den som paakalder Herrens navn, skal bli frelst.» Dette uttryk at paakalde Herrens navn betyr efter v 9 at paakalde Kristus, som her bekjendes som Herre, og Paulus bruker et sted fra det gamle testament (Joel 3, 5) for at bevise at alle som paakalder Kristus skal bli frelst. Paa dette sted hos Joel tales der om at paakalde Jahves navn (ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου), og dette svarer i grundteksten til uttrykket «rope med Jahves navn», d. e. kalde Gud til ved at utrope hans navn (Gunkel, Genesis, 1917, s. 54, se Gen 4, 26. 13, 4. 21, 33. 26, 25, Ps 79, 6. 80, 18). Vi ser at det her dreier sig om at kalde Gud til for at faa frelse og hjælp, altsaa om en bøn til Gud. Følgelig dreier det sig om bøn til Kristus, naar dette sted anvendes paa forholdet til ham. Det er ganske betegnende at Paulus uten videre kan overføre paa Kristus et sted som handler om bøn til Jahve. Det er kun forstaaelig hvis han har ment at den ophøiede Kristus indtar en likefrem guddommelig stilling. Og likesaa betegnende er det at Paulus her nævner paakaldelsen av Kristus eller bønnen til ham som en selvfølgelig sak som er kjendt av alle kristne.

Det er ogsaa klart at de kristne ved denne paakaldelse av Kristus indtok en særstilling baade overfor jøder og hedninger. Derfor er det intet paafaldende i at de kristne i det nye testament simpelthen kan bli betegnet som mennesker som paakalder Jesu navn, saaledes Act 9, 14, 21, I Kr 1, 1—2 og II Tm 2, 22 (Herren); præs. part. οἱ ἐπικαλούμενοι brukes fordi det dreier sig om et varig og stadig gjentat forhold. Specielt har stedet i I Kr interesse. Paulus ønsker her Guds menighet i Korint «sammen med alle som paa ethvert sted paakalder vor Herre Jesu Kristi navn, deres og vor», at naade og fred maa være med dem. *Johs. Weiss* mener at disse ord «sammen med alle . . . . deres og vor» ikke er egte, men hitrører fra en senere haand som har villet betone dette brevs og samtlige Paulusbreves betydning for den hele kirke og derfor gjort denne tilføielse i dette brev fordi det stod først i samlingen av paulinske breve (Der erste Korintherbrief, 1910). Men man forstaar ikke hvorfor man har indskrænket sig til at behandle bare I Kr, som har en meget speciel karakter, paa denne maate og skaant de andre breve. Weiss oversætter: «alle som paakalder Herrens navn paa ethvert sted, paa deres og vort». Men man kan ogsaa oversætte som vi har gjort, og uttrykket «paa ethvert sted» kan tilfredsstillende forklares i Paulus' mund, naar man som selvfølgelig indskrænkning tænker til «i provinsen Akaia,» i analogi med II Kr 1, 1, hvor menigheten som er i Korint samt alle hellige i hele Akaia er adressat. Tilføielsen «deres egne og vor» kan være git for at betone at det er den samme Herre alle paakalder, og det er da en ny bestemmelse til ordet Herre i det foregaaende. Derfor lar den nuværende tekst sig fastholde som egte (saaledes ogsaa H. Lietzmann i Handbuch zum Neuen Testament, Die Briefe des Paulus, I, 1910).

En eiendommelig opfatning har Erwin Preuschen git av uttrykket «de som paakalder Herrens navn». Det skal nemlig efter ham bety «de som er benævnt efter Herrens navn», idet ἐπικαλεῖσθαι skal være passiv og ὄνομα indre objekt. Men uttrykket blir da tungt, og vi har ikke i det nye testament noget eksempel paa at ἐπικαλεῖσθαι er passiv til et personlig subjekt med ὄνομα som indre objekt. Derimot maatte vi efter Septuaginta vente at dette ord stod i dativ (Jes 43, 7) eller med ἐπί og dativ (48, 1), og det laa i vort

uttryk nærmere at sætte participiet i aorist eller perfektum end i præsens. Vi ser da ogsaa at Preuschens tolkning er opgit i den nye utgave av ordboken ved Walter Bauer 1928.

Man har ogsaa ment at uttrykket «paakalde vor Herre Jesu Kristi navn» ikke bare betyr at be til ham, men ogsaa kan brukes om enhver paaberopelse av ham i de bønner som rettes til Gud. Saaledes mener *E. F. v. d. Goltz* at det først og fremst bruktes om bøn til Kristus, men at det ogsaa kan bety en henvisning til ham i bønnen ved uttryk som «ved Jesus Kristus» eller «i Jesu Kristi navn» (Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901, s 128 f.), og E. v. Dobschütz mener likeledes at allerede formelen «ved Jesus Kristus» gjør fyldest for uttrykket (Norsk Teol. Tidsskrift 1922, s 27). Men herimot kan det indvendes at vi ikke har noget eksempel paa at ἐπικαλεῖσθαι som medium betyr at paaberope sig en. Derimot betyr det at tilkalde til hjælp, saaledes ogsaa i uttrykket καίσαρα ἐπικαλεῖσθαι at appellere til keiseren (Act 11, 28). Ordet betegner altsaa en direkte henvendelse til en, ikke en paaberopelse av en, og ganske utvilsomt er det at ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου i LXX betyr at paakalde Herren for at faa hjælp og er terminus technicus for bønnen til Gud (se foruten de steder som er nævnt før, ἐπικαλεῖσθαι Ps 50, 15. 99, 6, Jer 11, 14, Act 7, 59). I analogi hermed maa ogsaa uttrykket «de som paakalder vor Herre Jesu Kristi navn» forstaaes, og det saa meget mer som Paulus Rm 10, 12—13 tolker det saa i tilknytning til Joel 3, 5. Vi tør derfor med rette si at uttrykket betegner de kristne som mennesker som pleier at sende bønner til den ophøiede Kristus og har et eiendommelig særmerke i dette.

En direkte bøn til Jesus alene har vi hos Paulus ogsaa I Kr 16, 22, hvor han sier: «Om nogen ikke elsker Herren, han være forbandet! Marana - tha!» Dette ord betyr: (vor) Herre kom! (derimot ikke: «(vor) Herre er kommet») en betydning som ogsaa passer godt i sammenhængen baade her og Did 10, 6, hvor det ogsaa brukes (se Dalman, Grammatik des jud. - palästin. Aramäisch, 1905, s. 152, 357, Zahn, Einleitung in das N. T. 1916, s. 216 f.). Ordet er altsaa en bøn, den samme som vi hadde Ap 22, 20. Jødekristne fra Jerusalem hadde trængt sig ind blandt de kristne i Korint og voldt splid, og Paulus slutter sit brev til denne

menighet med at minde disse folk om at Herren nok skal komme tilbake og da gjøre ende paa al splid. Ved at indføre denne bøn paa deres eget sprog, aramaisk, viser han at det er dem han sigter til.

*Wilhelm Bousset* har i sin bok *Kyrios Christos* fremsat den anskuelse at dette ord Marana-tha stammer fra Antiokia (utgaven 1913 s 103). Han mener idethele at paakaldelsen av Kristus kun er tænkelig i en omgivelse hvor den gammeltestamentlige monoteisme ikke længer hadde et absolut herredømme, og den maa derfor være opstaat i den hellenistiske kristenhet, hvor i det hele dyrkelsen av Jesus Kristus som Herre (κύριος) er opstaat (s 92 f. 99 f. 119 f.) fordi man her var vant til at ære guder og keisere som κύριοι. Men herimot taler den omstændighet at det er yderst vanskelig at anta at jøden Paulus skulde ha bifaldt og overtat en saadan paakaldelse, hvis den betegnet noget nyt som ikke stemte med det urmenigheten i Jerusalem trodde og praktiserte. En saadan paakaldelse maatte synes at stride mot den jødiske monoteisme, og var den samtidig noget nyt som var ukjendt for de kristne i Jerusalem, maatte den staa for Paulus som ganske umulig. Vi vet han fra gammel tid var kjendt i Jerusalem, som han ogsaa efter sin omvendelse stod i forbindelse med og oftere besøkte (Gl 1, 18 2, 10). Han hadde derfor god anledning til at konstatere om denne Kristuspaakaldelse var noget som var nyt og ukjendt for menigheten der. Det er imidlertid ganske merkværdig at vi aldri hører det mindste om nogen meningsforskjel mellem Paulus og urmenigheten, hvad kristologien angaar. Og dog hang Paulus' kristologi sammen med hans universalisme. Det fremgaar av Rm 10, 12, hvor det heter: «Der er jo ingen forskjel paa jøde og græker; ti én og den samme er alles Herre, rik nok for alle som paakalder ham.» Her sies det jo at én og den samme er herre over alle og derfor høit hævet over nationale forskjelle og rik nok for alle uten nogen forskjel. Israels forret er derfor sat ut av kraft, og universalismen er en følge av Jesu høihetsstilling som Herre. Men da er det ogsaa klart at denne kristologi vilde været et kjærkomment angrepspunkt for Paulus' mange judaistiske motstandere, hvis de hadde følt at den var forskjellig fra den som urmenigheten i Jerusalem

hadde. Men vi finder ikke det mindste spor av noget saadant angrep, og vi har derfor ret til at slutte at naar Paulus har paakaldt Jesus som Herren, saa maa ogsaa urmenigheten ha gjort det. Og hvorfor skulde ikke da bønnen Marana-tha stamme netop fra Jerusalem, hvor der taltes aramaisk, mens derimot græsk var det herskende sprog i Antiokia og ogsaa taltes av jødene i alle byer paa de kanter av den hellenistiske verden (Schürer, Geschichte d. jud. Volkes, III, 1909, s 140 f., Zahn, Einleitung in das N. T. 1906, I s 30)? Vi maa ogsaa huske paa at menigheten i Antiokia var stiftet av jødekristne som var flygtet fra Jerusalem, og den stod ogsaa i livlig forbindelse med modermenigheten der (Act 11, 19—30. 12, 25—13, 3. 15, 1—34, Gl 2, 11—15). Hvis derfor paakaldelsen av Kristus var noget nyt, vilde den nok bli kjendt ogsaa i Jerusalem og møtt en bestemt protest av lederne der. Men om nogensomhelst protest hører vi ikke et ord.

Vi kommer saaledes til det resultat at paakaldelsen av Kristus ikke har været noget usædvanlig for Paulus og de menigheter han stod i forbindelse med. Skjønt han som egte jøde var streng monoteist, har han dog opsendt bønner ogsaa til den ophøiede Kristus, og han har heri befundet sig i overensstemmelse med menigheten i Jerusalem. Man hævder gjerne paa kritisk side at Apostelhistorien gir os et harmoniseret billede av modermenigheten i Jerusalem og derfor tillægger den forestillinger som tilhører en senere tid. Efter det vi nu har set, maa imidlertid en praksis som paakaldelsen av Kristus ha hørt hjemme ogsaa i Jerusalem, og der er derfor intet iveien for at anta at f. e. Stefanus' bøn til Kristus er historisk. Men da maa ogsaa apostlene trods sin jødiske monoteisme ha bedt til den ophøiede Kristus, og der er intet i veien for at anta at bønnen Marana-tha er billiget og blit bedt ogsaa av dem. Det var palæstinensisk sprogbruk at benytte ordet Mar (herre) med pronominalsuffiks i tiltale, og disciplene har nok ofte tiltalt Jesus med Marana, (vor) herre, mens de vandret om med ham (Dalman, Worte Jesu, s 269 f.). Da discipelforholdet efter Jesu opstandelse blev et religiøst forhold til ham som den ophøiede Herre, maatte det derfor falde naturlig for dem at fortsætte med denne sprogbruk, da den lot sig anvende ogsaa paa det nye herreforhold som Jesus nu indehadde.

Det er et meget eiendommelig forhold vi nu har paapekt. De første kristne var egte jøder og derfor strenge monoteister, og at tilbe nogen anden end Gud var en gru for dem. Allikevel har vi fundet at Paulus og menighetene i Jerusalem ogsaa har tilbedt Jesus Kristus som var ophøiet til Guds høire haand. De har *regelmæssig* rettet sin bøn og lovprisning til Gud, men samtidig har tilbedelse av Kristus ikke været *usedvanlig.*

I hvilken utstrækning Kristustilbedelsen har fundet sted, lar sig vanskelig avgjøre. E. v. d. Goltz mener den væsentlig har bestaat i korte bønnerop som den enkelte kristne ved særlige anledninger eller i dødens stund rettet til Kristus, samt i kortere taksigelser og poetiske lovprisninger, mens derimot alle egentlige bønner i gudstjenesten og flertallet av privatbønner har været rettet til Gud fader under henvisning til Jesus (s 139). Han mener ogsaa som vi hørte, at uttrykket «de som paakalder Jesu Kristi navn» beviser at de kristne henviste til Kristus under sin bøn til Gud, mens det derimot ikke behøver at bety en direkte bøn til Jesus, selv om det ogsaa kan betegne en saadan. Vi har set at denne tolkning av uttrykket ikke holder stik.

Naar vi skal si hvor stor plads tilbedelsen av Kristus har indtat i de første kristnes fromhetsliv, maa vi huske at vi kun har et litet materiale at bygge paa, og det kan vel hænde at reminiscenser fra den jødiske bønnestil hos Paulus og de jødekristne har bevirket at Kristustilbedelsen ikke faar en saa bred plads i det nye testament som den virkelig har hat. Av Act 22, 16: «Staa op og la dig døpe og faa avtvættet dine synder, idet du paakalder hans navn!» fremgaar det at daaben i den ældste kristenhet var ledsaget av paakaldelse av Kristus, da det efter sammenhængen er hans navn der tænkes paa. Det tør ogsaa være en paakaldelse ved daaben Paulus har for øie Rm 10, 9—13, naar han her taler om en bekjendelse og en paakaldelse til frelse. Og av Did 10, 6 ser vi at bønnen Marana — tha blev bedt i forbindelse med nadveren. Det tør derfor hænde at paakaldelsen av Kristus særlig har fundet sted ved daab og nadver, men derimot mindre i det frie samkvem, og at den av denne grund ogsaa kommer mindre frem i de frie ytringer av samfundslivet som den nytestamentlige brevliteratur gir uttryk for. Paa den anden side maa det sies at *Theodor Zahn* i sin av-

handling Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 1893) gir Kristustilbedelsen en altfor bred plads i den nytestamentlige kristendom og altfor litet regner med en vekst fra et mer umiddelbart og praktisk forhold i urmenigheten til et mer reflektert hos en mand som Paulus. En saadan forskjel maa vi nemlig regne med, dersom overgangen fra det historiske discipelforhold til det religiøse forhold i tilbedelse skal bli forstaaelig.

Hovedsaken er imidlertid at *Jesus Kristus er blit tilbedt i den kristne kirke fra dens første dage av, og at Kristustilbedelsen er et uutslettelig træk ved det kristelige liv i det nye testament.*

Samtidig er det sikkert at de kristne ikke har følt det saa at Kristustilbedelsen stod i motsigelse med monoteismen, ti de har trods denne tilbedelse kun trodd paa én Gud. Man kan ikke forklare dette saa at Kristus bare er paakaldt som forbeder. Katolikene skjelner i sin helgenkultus mellem en invocatio som blir helgene til det, og en adoratio som kun tilkommer Gud. En saadan skjelnen lar sig imidlertid ikke gjennemføre hvad Kristustilbedelsen i det nye testament angaar. Stefanus ber ikke Jesus gaa i forbøn for sig, men han paakalder ham som en som har magt og myndighet i sig selv, og paa samme maate er det med Paulus naar han ber Herren fri ham fra tornen i kjødet. Vi har intet eksempel paa at paakaldelsen av Kristus i det nye testament tar sigte paa hans forbøn. Rigtignok heter det Rm 8, 34 at Kristus gaar i forbøn for os ved Faderens høire. Men dette vil ikke si at han efter at være paakaldt av os anbefaler vore bønner hos Gud, men det betyr derimot at han som vor himmelske yppersteprest hos Faderen stadig gjør sit fuldbragte verk gjældende til bedste for os (præsens ἐντυγχάνω). Det er den samme tanke vi ogsaa har Hebr 7, 25, hvor det sies at Kristus altid lever for at gaa i forbøn for os, og vi har den ogsaa I Joh 2, 1, hvor Kristus kaldes vor talsmand hos Faderen (παράκλητος,) og hvor det følgende vers viser at det er sin soning for vore synder han gjør gjældende hos Faderen. Der er her tale om en selvfølgelig funktion som vedvarende hører Kristi forløsningsgjerning til og derfor ikke er betinget av nogen særskilt paakaldelse av ham for at opnaa hans forbøn. Tvertimot er det meningen at man ved tro paa ham og

paakaldelse av ham umiddelbart faar de goder man ber om (se Rm 10, 8—13, Joh 14, 13—14, 16, 26—27).

Og likesom Jesus ikke paakaldes som forbeder, saaledes blir han heller ikke paakaldt som en som skal overbringe eller formidle vor tak til Faderen. Vi har før set at meningen med et uttryk som at «takke Gud ved Jesus Kristus» (Rm 1, 8) er at Jesus Kristus er taksigelsens grund og foranledning, og paa samme maate maa det forstaaes naar der Hebr 13, 15 tales om at frembære lovoffer for Gud δι' αὐτοῦ (Kristus). Ti heller ikke her har διά med genitiv instrumental, men kausal betydning, idet Jesus er tænkt som aarsak til vor tak. At han skulde overbringe den til Faderen, vilde stride mot 10, 19—20. 4, 16, hvor det sies at den troende har direkte adgang til Faderen (se ogsaa Ef 2, 18. 3, 12). Vi ser da heller aldrig at Jesus lovprises fordi han formidler vor tak eller bøn. Men det skjer derimot fordi han betragtes som en guddommelig giver som av egen magtfylde og naade gir sine gaver (Mt 28, 18, Rm 10, 12, II Kr 12, 9, II Tes 3, 3—5, v 18, Ef 4, 7—12, Joh 14, 13—14).

Efter H. A. W. Meyer skal det bare være en relativ tilbedelse som blir Kristus tildel i det nye testament, mens derimot Gud fader er gjenstand for en tilbedelse av absolut karakter (Kritisch-exegetischer Kommentar über d. N. T. I Kr 1, 2, Rm 10, 13, Fil 2, 10). Men det vi nu har anført, viser at baade en skjelnen mellem invocatio og adoratio i ovennævnte mening og tanken om en relativ tilbedelse er uanvendelig naar det gjælder at forstaa Kristustilbedelsen i det nye testament. Meyer gjør med rette opmerksom paa at det her læres at Kristus frelseøkonomisk set er underordnet under Faderen (I Kr. 3, 23. 11, 3. 15, 27—28). Men dette utelukker ikke at Jesus baade efter Paulus og Johannes er Guds søn i metafysisk forstand (Rm 1, 3. 8, 3. 9, 5, Gl 4, 4, Fil 2, 5 f., Joh 1, 1, 14, 18. 3, 16, 18, I Joh 4, 9) og derfor ikke hører til skapningens, men guddommens sfære. Gud er den som var og er og blir i al evighet, den ved hvem og til hvem alt er (Rm 11, 36. 16, 26, Apok 1, 8). Men ogsaa Kristus er fra evighet, før alt skapt, og ogsaa han er den ved hvem og til hvem alt er skapt (Apok 1, 18. 22, 13, I Kr 8, 6, Kol 1, 16—17, Ef 1, 10, Joh 1, 1—3). Naar han Kol 1, 15 kaldes πρωτότοκος πάσης κτίσεως, saa er det ikke

dermed sagt at han er den førstefødte av al skapning, som om han selv var en del av skapningen. Dette vilde stride mot det følgende vers, som sier at han er til før alt; vi maatte da ogsaa vente artikelen ved genitiven. Derimot betyr det den førstefødte fremfor enhver skapning, og han stilles herved utenfor alt skapt som en som var før alt skapt og staar over det alt sammen. Og paa samme maate betyr ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως Apok 3, 14 ikke begyndelsen paa skapningen, men det sier derimot om Jesus Kristus at han er ophavet til det som er skapt (se 22, 13). Men tilhører Kristus ikke skapningens, men Guds sfære, da er det forstaaelig at de kristne har kunnet yde ham guddommelig tilbedelse. Og de har ikke følt dette som nogen motsigelse med monoteismen, fordi det er Faderens organ og redskap han i hele frelseøkonomien er. Derfor heter det Fil 2, 9—11 at det er til Guds ære naar der ydes den ophøiede Kristus guddommelig tilbedelse. Tillægget «til Guds ære» refererer sig nemlig her til knæbøiningen for Kristus og bekjendelsen av ham som Herre, derimot ikke til den sidste sætning at Jesus Kristus er Herre; dette utsagn vilde nemlig derved avsvækkes, mens det er forstaaelig at tilbedelsen skjer til Guds ære naar det er ham som har ophøiet ham til denne stilling som Herre. Paulus har altsaa anskuet Kristustilbedelsen som noget som ikke gjør skaar i Guds ære, men tvertimot fremmer den. Nogen videregaaende tankemæssig behandling av dette problem finder vi ikke i det nye testament.

Det resultat vi nu er naadd til med hensyn til Kristustilbedelsen, kaster betydningsfulde streiflys baade bakut og fremover. Har de mænd som hadde vandret om med Jesus og spist og drukket sammen med ham, efter hans opstandelse trods sin jødiske monoteisme kunnet rette bønner til ham, da kan ikke dette ha staat i motsigelse med det indtryk de fik av ham under hans jordeliv. Men naar de følte det saa at han ogsaa nu var nær dem med sin kjærlighet og magt for at støtte og hjælpe dem, da maa det ha været fordi de hadde faat det indtryk av ham at den nye magtstilling i dypeste grund svarte til hans egen selvbevissthet. En følelse av usikkerhet eller usandhet her vilde undergravet deres tro, og det maa sies at være utænkelig at de paa dette omraade skulde ha opfundet og indført noget som ikke stemte med det indtryk som Jesus selv

direkte eller indirekte hadde gjort paa dem. Derfor viser dette forhold hos apostlene at Jesus maa ha git det indtryk at han vilde være en Messias som kunde være med dem alle dage indtil verdens ende. Ja, vi kan gaa endnu længer. Med rette har man gjort opmerksom paa at jødedommen ikke kjender nogen Messias som tilbedes. Naar derfor allerede Jesu discipler har gjort dette, forutsætter dette at de ogsaa har kjendt eiendommelige selvvidnesbyrd av ham som satte ham paa Guds side, f. e. Mt 11, 27 = Lk 10, 22.

Paa denne maate kan vi fra Kristustilbedelsen dra slutninger til Jesu egen selvbevissthet. Men har Jesus hat en saadan oververdslig selvbevissthet som transcendent Messias og som Guds søn, da gaar der en ret linje fra ham selv gjennem den første menighet og til kirkelæren om ham som Guds søn, ja Gud. Og man har ikke ret til at si at der har fundet sted en omdannelse og forrykkelse av kristendommen, formidlet ved Paulus og menigheten i Antiokia paa grund av synkretistisk-gnostisk paavirkning. Nogen forrykkelse har ikke fundet sted, men kun en utfoldelse av det som var git i den kristne menighet fra første stund av, og som hadde en uløselig tilknytning i Jesu egen selvbevissthet. En kristendom som kun har bestaat i at *tro som Jesus,* har aldrig eksistert, men kristendommen har altid ogsaa været en *tro paa Jesus* og git sig uttryk i paakaldelse og lovprisning av ham. At opgi Kristustilbedelsen er derfor at bryte med den historiske kristendom og at lave en ny.

# NADVERENS PLADS I MENIGHETENS GUDSTJENSTLIGE LIV

*Av sogneprest G. Skagestad.*

I sin artikel om «gudstjenesten» i Kirkeleksikon for Norden skriver Gustav Jensen: «Det betydeligste spørsmaal vedkommende gudstjenesten som i vore dager bevæger den evangelisk-lutherske kirke, er det, om ikke gudstjenesten atter som i begyndelsen bør deles i to, en gudstjeneste der samler sig om ordets forkyndelse, og en anden der samler sig om nadveren. De fleste og mest ansette liturgikere besvarer for tiden dette spørsmaal bekræftende.» Selv svarer han nei.

Det er dette problem vi i det følgende skal beskjæftige os med. Det kan utformes slik som skedd i vort emne, men det faar ofte karakteren av et spørsmaal om hvad der kræves for at man kan tale om «en fuldstændig gudstjeneste». Er en gudstjeneste uten nadver en fuldstændig gudstjeneste, selvstændig og fuldgyldig i sit slags, eller er den en ufuldstændig, en amputeret gudstjeneste. Er det saa at præken og nadver maa være forenet i en og samme gudstjeneste, for at denne ret skal fortjene sit navn som en selvstændig menighetsgudstjeneste? Det er om disse spørsmaal liturgikerne strides, og de deler sig her - - efter Achelis, — i tre grupper.

1. Menighetsgudstjeneste uten nadver er en ufuldstændig gudstjeneste som mangler hovedsaken. Slik lærer Höfling, Vilmar, Kliefoth (i hans senere aar) og Steinmeyer. Hos os Gustav Jensen.

2. Menighetsgudstjenesten er fuldstændig ogsaa uten nadver. Saa Marheinecke, Nitzsch, v. Oosterzee, Kleinert, Achelis og en række andre. Av nyere forfattere Schian, Rietschel o. fl.

3. Menighetsgudstjeneste med nadver er det ideelt rigtige, men av praktiske grunde lar dette enhetsprincip sig ikke gjennemføre. Saa Schleiermacher, Th. Harnack, v. Zezschwitz o. fl.

I vore dager gaar bevægelsen, saavidt mit overblik rækker, i retning av at betragte menighetsgudstjenesten som selvstændig ogsaa naar den er uten nadver, og i det hele i en retning av en deling mellem en ordets og en nadverens gudstjeneste. En anden betragtning møter vi dog i den høikirkelige bevægelse, som avgjort holder paa enhetsprincipet, om end med tilbøielighet til at trænge prækenen tilbake for sterkere at samle alt om nadveren.

Naar vi skal søke at danne os en begrundet mening om dette spørsmaal, vil det være nødvendig først at ta et overblik over den kristne gudstjenestes historie, særlig hvad dette punkt angaar.

### *1. Historisk overblik.*

Av Acta 2, 46 lærer vi at menigheten fra begyndelsen av hadde en dobbelt gudstjeneste. Den ene holdtes i tempelet, den anden «i husene», hjemme i en privat leilighet. Den første var en ordets gudstjeneste med en missionerende evangelieforkyndelse og derfor aapen for alle. Den anden var de døptes egentlige gudstjeneste, med bøn og præken, men fremforalt nadver i forbindelse med agape. Av Acta 13, 15 og 19, 8 ser vi at man utenfor Jerusalem nyttet synagogegudstjenesten til denne offentlige evangelieforkyndelse. I 1 Kor 14 har vi for os den aapne homiletiske gudstjeneste, hvor ogsaa den vantro har adgang (v. 22), men i 11, 17 flg. har vi den lukkede nadvergudstjeneste for de døpte. Det er et gjennemgaaende træk i urmenigheten baade paa jødekristelig og hedningekristelig grund at der skilles mellem den offentlige prækengudstjeneste og den til de døpte begrænsede nadvergudstjeneste.

Gudstjenesten i tempelet, i Salomos buegang, holdtes oprindelig i de jødiske bønnetimer, Acta 3, 1. Ellers var senere morgenen eller formiddagen dens tid. Nadvergudstjenesten holdtes længer utpaa dagen eller om aftenen, i den første tid som vi vet forbundet med agape. Begge gudstjenester synes i den første tid at ha været daglige, fra det 2. aarh. er søndagsgudstjenestene regelen, om der end av Tertullian tales om nadver paa hverdager og av Cyprian om daglig nadvergudstjeneste.

I Justin Martyrs apologi (139) har vi imidlertid vidnesbyrd om at begge disse gudstjenester er slaat sammen til *en* formiddagsgudstjeneste: Paa solens dag kommer alle sammen, og der oplæses av apostlenes mindetegninger eller profetenes skrifter saa meget som leiligheten tillater. Derefter formaner forstanderen til at efterfølge det gode som er hørt. Saa staar alle i fællesskap op og beder. Derefter bringes brød og vin og vand, forstanderen opsender bønner og taksigelser og der sker utdeling og nydelse av de viede gaver o. s. v.

Man har ment at denne uttalelse av Justin var uttryk for en paa den tid alment raadende gudstjenesteordning, men det bestrides av flere forskere. Achelis sier at todelingen av gudstjenesten gjennemgaaende er bevidnet like ind i 3. aarh. med Justin som eneste undtagelse, Fredrik Nielsen uttaler i sin almindelighet at todelingen holdt sig *længe* i den efterapostoliske tid, mens Niebergall bruker det uttryk at foreningen *begynder* med Justin. Det er derfor sandsynlig at der ogsaa i det 2. aarh. inden store deler av kirken har været opretholdt en todeling av gudstjenesten.

Men allerede fra begyndelsen av det 2. aarh. var der dog motiver virksomme som her skulde føre til en forandring. Det var dels de misbruk som fandt sted ved aftengudstjenesten, og som vi hører om i 1 Kor 11, og dels de grove og ondartede mistydninger som de kristne blev gjenstand for fra de hedenske omgivelsers side, og som gav sig utslag i beskyldninger for thyesteiske maaltider og ødipodeisk utugt o. l. Av disse grunde blir først agaperne skilt fra nadveren allerede ved aarhundredets begyndelse, og fra Justins tid slaaes de to gudstjenester efterhaanden sammen til en formiddagsgudstjeneste med baade præken og nadver.

Men idet denne sammenslutning fuldbyrdes i det 3. aarh., indtræder der en anden deling av gudstjenesten, der staar som et kirkehistorisk vidnesbyrd om hvor dypt begrundet delingen er i sakens egen natur. Det er delingen mellem missa catechumenorum og missa fidelium. Man hadde i virkeligheten fremdeles to gudstjenester, baade liturgisk og praktisk, bare at de fulgte umiddelbart efter hverandre. Den første var aapen, den anden lukket. Den første en kateketisk, missionerende gudstjeneste, den anden sigtet

paa den døpte og troende menighets egen opbyggelse. Den første var karakteriseret ved præken, den anden ved nadver.

Motsætningen mellem en aapen og en lukket del av gudstjenesten faldt jo efterhaanden bort. Den hele dobbelte gudstjeneste blev aapen. Men ellers har den gamle deling mellem missa catechumenorum og missa fidelium holdt sig som liturgisk princip, om end uten praktisk betydning baade i den græske og romerske gudstjeneste. Det samme gjælder ogsaa i principet de lutherske gudstjenesteordninger forsaavidt de følger grundlinjene i Luthers Deutsche Messe. Man har i realiteten en utvortes forening av to forskjellige gudstjenester. Den første del er i principet aapen. Den anden i principet lukket eller begrænset, idet den liturgisk kun regner med nadvergjestene. Slik er vel ogsaa vor alterbok at forstaa. — Den reformerte kirke har som bekjendt helt adskilt nadveren fra ordets almindelige gudstjeneste.

### *2. Teori og praksis.*

Den lutherske gudstjeneste er bygget paa den romerske messe, med utelatelse av det som stred mot det evangeliske syn. Vor kirke er saa at si født med den opfatning at gudstjenesten var «messe» ɔ: altergang. Derfor har vi navnet «høimesse» den dag idag. I den dansk-norske kirkeordinans av 1539 heter det: «Messen er intet andet end Herrens nadvers bruk.» Ja det sies likefrem: «Der skal holdes en høimesse om søndagen for dem som vil berettes.» Hvor megen vegt end reformationen la paa forkyndelsen av Guds ord, saa er det dog naturlig at den med dette utgangspunkt gik ut fra som noget selvfølgelig at menighetsgudstjenesten maatte være en enhet av ord og nadver. Saameget mere som gudstjenesten søndag formiddag dengang var en virkelig hovedgudstjeneste omgit av en række homiletiske eller liturgiske «Nebengottesdienste» uten nadver. Høimessen var kirkens nadvergudstjeneste. Enhetsprincipet er derfor hvad høimessen angaar vor kirkeavdeling medfødt. Hvorfor har da saa mange gode lutherske liturger og kirkemænd i løpet av de sidste 100 aar tat avstand fra det, og hvorfor gaar i vore dager bevægelsen, bortset fra de høikirkelige, i retning av deling? Hvorfor forlater man den gamle teori? Først av den grund at den faar livets virkelighet imot sig, den svarer ikke til den praksis som kirken er

nødt til at gi rum. Men dernæst av dypere principielle baade kirkelige og særlig liturgiske overveielser. Jeg vil prøve at utvikle dette noget nærmere, slik som jeg for min del er blit ført til at se det.

Det enhetsprincip som den lutherske gudstjenesteordning søker at opretholde, hviler paa den forutsætning at den væsentlige del av den i kirken forsamlede menighet ogsaa jevnlig tar del i nadveren, og at menigheten i ethvertfald samlet overværer gudstjenestens nadverdel. Slik var det som bekjendt i kirkens ældste tid. Men i nyere tider har disse krav ikke kunnet opretholdes. Luther selv kunde, efter hvad Achelis meddeler, ikke sætte igjennem i Wittenberg at menigheten blev samlet. Senere er de lutherske kirkeordninger fulde av formaninger til menigheten om ikke at forlate gudstjenesten naar nadveren begyndte, uten at det førte til noget. Og vi vet selv bedst hvordan forholdene er hos os. Det er for det første kun en brøkdel av menigheten som gaar til alters hver gang der er nadver. I de fleste kirker holdes der overhodet ikke altergang hver høimesse, men kun andenhver gang, eller endnu sjeldnere. Mange steder er den ordning gjennemført at presten paa forhaand specielt averterer naar der blir altergang, for at der da kan samle sig et rimelig antal. Allikevel er nadver med 2—3—4—5 nadvergjester ingen sjeldenhet. Ja det forekommer at tillyst nadver maa sløifes av mangel paa nadvergjester. Og hvad den samlede menighets forhold angaar, saa er det meget almindelig at de fleste forlater kirken naar nadveren begynder. Særlig er dette fremtrædende i byene. Og det vil visselig lite nytte med formaninger her. En høimesse med altergang er, ihvertfald efter vort ritual, saa lang at man ikke faar og ikke kan vente at faa menigheten til samlet og regelmæssig at overvære den.

Men ved denne tingenes tilstand har livet selv dømt teorien. Den er blit en fiktion, som opretholdes for teoriens egen skyld uten grundlag i virkeligheten. Er en høimesse uten nadver en ufuldstændig og amputeret gudstjeneste, saa er en meget stor del av vore gudstjenester faktisk ufuldstændige og amputerte. Det er da forstaaelig, naar der nu i Sverige fra høikirkelig hold reises det krav at der skal bli ritualmæssig adgang til at holde nadver med presten som eneste nadvergjest. Paa den maate, men visselig ogsaa kun paa den maate, kan enhetsprincipet konsekvent gjennemføres. Presten

maatte da utføre nadverhandlingen og meddele sig selv sakramentet selv om han var alene, for at gudstjenesten skulde bli fuldstændig, for at den ikke skulde savne sit egentlige teoretiske høidepunkt og hjertepunkt. Men vi kan samtidig ogsaa forstaa at dette krav om prestens ret til at holde nadver med sig selv som eneste nadvergjest, har vakt en voldsom motsigelse. Vi har vel alle saa meget av den egte evangelisk-lutherske aand, at vi umiddelbart føler, at man med en slik ordning betræder en vei som fører til Rom. Vestigia terrent. Vi ønsker ikke at der i vore kirker celebreres messe uten nadvergjester.

Som enhetsteorien paa denne maate faar det praktiske livs vidnesbyrd imot sig, saa lider den ogsaa liturgisk set av indre vanskeligheter og motsigelser. Vi har nævnt i forbigaaende at den gjør gudstjenesten for lang, det blir en vidløftigere liturgisk opbygning end vore menigheter kan magte at bære. Det er et forholdsvis utvortes, men dog ikke uvigtig moment. Men av dypere principiel betydning er den uklarhet som denne teori fører med sig om hvad der egentlig er gudstjenestens liturgiske tyngdepunkt. Slik som vor høimesseliturgi er formet maa dette teoretisk bli nadveren. Gjennem de forberedende akter, syndsbekjendelse, skriftlæsning, præken og bøn skrider man frem til det allerhelligste, nadverens sakramente. Saa maa det ogsaa være i en nadvergudstjeneste. Nadveren er ikke en «kirkelig handling», den er noget i sig selv suverænt, et vældig gudstjenstlig centrum, som umiddelbart ved sin egen tyngde blir hovedsak og høidepunkt, naar den først er der og for dem som deltar i den.

Men efter evangelisk-luthersk opfatning er *ordet* det egentlige suveræne naademiddel. Det er det som forlener selv sakramentene med sin kraft, cfr. Luthers forklaring til 4. og 5. part i katekismen. Og ordet har sin kirkelige eksponent i prækenen. Den er ikke bare et personlig vidnesbyrd, en menneskelig belæring, heller ikke bare en skildrende fremstilling av det liv som rører sig i den kristne menighet, som Schleiermacher lærer, men et reelt Guds ord. Derfor regner vi den til de sakramentale deler i gudstjenesten. Den gudstjenestlige præken er i sig selv et suverænt og centralt høidepunkt i gudstjenesten. Den har sit maal i sig selv. Den skal principielt ikke tjene noget andet, ikke engang nadveren.

Vi staar derfor efter den vanlige gudstjenstlige teori i den mislige stilling, at vor gudstjeneste har to centrer, to høidepunkter som principielt konkurrerer med hverandre og skygger for hverandre, og som volder liturgisk uklarhet. Denne uklarhet kan principielt ikke hæves uten at man enten opgir enhetsprincipet, eller ogsaa konsekvent erklærer nadveren for gudstjenestens høidepunkt og stiller prækenen i et tjenende forhold til den. Det er den sidste vei de høikirkelige gaar, og overhodet de kredser som i vore dage er saa sterkt optat med at utvikle og øke gudstjenestens liturgiske side, selv om de ikke alle deler det egentlige høikirkelige syn. Fra disse kredser kommer parolen om «Ein massvolles Zurücktreten der Pedigt», til fordel for liturgien, og det vil i realiteten si til fordel for den om nadveren opbyggede liturgi, ti der er gudstjenestens tyngdepunkt at søke.

Jeg mener man maa gaa den anden vei, at opgi det teoretiske enhetsprincip. Hermed er da, vel at merke, ikke ment at nadveren skal trykkes ned eller stilles tilside til fordel for prækenen. Tvertimot. De er begge like suveræne. De er begge centrale liturgiske tyngdepunkter som maa komme til sin fulde og uavkortede ret. Der maa derfor principielt skjelnes mellem ordets og nadverens gudstjeneste. Det er to forskjellige, men like selvstændige og like fuldstændige gudstjenester, den ene er ikke mere amputeret end den anden.

Disse teoretiske betragtninger er her av grundlæggende betydning, og de støttes av de vidnesbyrd fra historien og fra den kirkelige praksis som vi før har dvælet ved. Enhetsteorien er principielt urigtig fordi den tvinger sammen i en formal enhet ting som ikke er homogene, men som dog hver for sig har selvstændig værdi. Ordet er efter sit væsen for alle. Det er menighetens ikke bare opbyggende, men ogsaa belærende og missionerende naademiddel. Ordets gudstjeneste er derfor principielt aapen. Til den indbyr man med rette alle, man roper ut paa gater og stræder: Kom i Guds hus og hør Guds ord! Nadveren er ikke for alle. Den er kun for de troende. Derfor er nadvergudstjenesten principielt en lukket eller begrænset gudstjeneste, om man end i vore dager selvfølgelig ikke i praksis vil vise nogen ut av kirken. Men nadvergudstjenesten regner liturgisk kun med nadvergjestene. Det er rigtig. Det er

nadvermenigheten som er samlet der. De andre er tilskuere og tilhørere. Og vi har her ikke bare med forskjellen mellem de troende og verden at gjøre. Selv de troende kan ikke uten videre paaregnes som nadvergjester ved hver gudstjeneste. Det viser ikke bare praksis, men det fremgaar av sakens natur. Til ordet har man stadig og jevnlig trang og behov. Med nadveren har det sig væsentlig anderledes. Den skal visselig ikke være sjelden, tvertimot skal den brukes hyppig, men dens bruk er dog — med rette — avhængig av og begrundet i en personlig trang hos den enkelte, en trang som rører sig forskjellig til forskjellige tider, og som ikke normalt fører til altergang hver søndag. Man skal likefrem ikke gjøre nadveren til noget altfor dagligdags. Dens høihet og hellighet for den enkelte vil lide ved det. Denne væsensforskjel mellem ordets og nadverens kristelige og kirkelige funktion kommer principielt ikke til sin ret, naar man opretholder enhetsteorien.

Den oldkirkelige form med en ordets og en nadverens gudstjeneste er den principielt rigtige, født like ut av sakens egen natur. Den alene gjør teoretisk fyldest for det sakforhold som den kristne menighets gudstjenstlige liv har at gjøre med. Den gir ordet i prækenens form hvad det med rette har krav paa, og den gir nadveren den høihet og rang som tilkommer den. Det samme er i principet tilfælde med den senere form hvor de to gudstjenester vel holdtes umiddelbart efter hverandre, men dog baade principielt og praktisk adskilte i missa catechumenorum og missa fidelium. I begge tilfælder undgaar man det teoretiske konkurrenceforhold mellem præken og nadver, som saa ofte ogsaa fører til en praktisk degradering av det ene moment paa det andets bekostning. Men fastholder man enhetsprincipet er denne konkurrence ikke til at undgaa.

Naar jeg da hævder at man bør opgi enhetsteorien, er det saalangt fra i interesse av at hæve ordet eller prækenen over nadveren. Jeg vil ha dem i principet og tildels i praksis løst fra hverandre, for at de begge skal komme til sin uavkortede ret. Den kristne menighets gudstjenstlige liv omfatter principielt en selvstændig prækengudstjeneste og en selvstændig nadvergudstjeneste. Selvfølgelig maa der ogsaa til den sidste — til nadvergudstjenesten være knyttet en anvendelse av ordet, ogsaa i den frie prækens eller tales form,

men der skal prækenen med bevissthet tjene nadveren. I nadvergudstjenesten er nadveren det selvfølgelige og altbeherskende centrum, baade med hensyn paa den liturgiske opbygning og paa den tale som der skal holdes.

Det er ogsaa langt fra at vi med denne betragtning opgir den ide om gudstjenestens enhet, som er værdien i enhetsteorien. Vi hævder kun at denne enhet ikke er en utvortes, formel, men en virtuel, en aandelig enhet. Enheten faar sit uttryk i menighetens samlede gudstjenstlige liv, som baade principielt og praktisk forener de to hovedmomenter, ord og nadver. Enheten ligger i den ene og samme menighets samfundsmæssige bruk av begge disse to naademidler, og den fremmes bedst og vil i det praktiske liv føles sterkest og virke mest opbyggelig, naar disse naademidler ikke tvinges sammen i en slik formal enhet, at der opstaar et konkurranceforhold mellem dem. Ganske særlig gjælder dette, naar der blandt menighetens tjenere og lemmer raader forskjellige opfatninger om hvilket moment der da blev at regne som det væsentlige.

Der spørres nu hvilke liturgiske og praktiske konsekvenser der følger av at man opgir enhetsprincipet, men førend vi gaar ind paa det, maa vi gjøre os nærmere rede for hvad det er for nogen positive kristelige og kirkelige livsværdier det her dreier sig om. For at faa klarhet over dette maa vi stille det hele spørsmaal ind i en større sammenhæng.

*3. Gudstjenestens dobbelte formaal kræver en dobbelt form.*

Med gudstjenesten mener jeg her i denne sammenhæng det hele gudstjenstlige liv, gudstjenesten som et sammenfattende begrep. Hvad er formaalet med denne gudstjeneste? Det er efter evangelisk-lutherske grundsætninger med et ord menneskenes *frelse*. Frelse i ordets mest omfattende betydning var formaalet for Jesu komme til verden, og det er formaalet for og virkningen av det evangelium som er den kristne menighet betrodd, og som den forvalter i sin gudstjeneste.

Men dette overordnede, væsentlige formaal deler sig efter sakens natur i det praktiske liv i to momenter. Paa den ene side den sande troende menighets *opbyggelse*, det er dens befæstelse i frelsen og dens dygtiggjørelse til at bære frelsens frugter. Paa den anden side

i de vantros og verdsliges vækkelse og omvendelse, saa at frelsen blir til en personlig virkelighet for dem.

Fastholder man at gudstjenestens væsentlige formaal er menneskenes frelse, saa maa man ogsaa medgi at den praktisk har dette dobbelte formaal: menighetens opbyggelse og de verdsliges omvendelse. Man kan ikke, som det fra Schleiermacher av er vanlig, bygge den gudstjenstlige teori og for en stor del dens praksis bare paa det første moment. Det fører til en uevangelisk og litet frugtbar gudstjeneste. Men man maa med klar bevissthet ha begge disse momenter for øie og indrette sig derefter. Den kristne menighet maa ordne sit gudstjenstlige liv slik at den blir istand til med faste organer at virke for begge formaal. Man kan ikke nøie sig med at si at opbyggelsen er den faste gudstjenestes formaal, mens den egentlige vækkelses- og omvendelsesvirksomhet faar ske utenfor gudstjenesten ved frie tiltak. Selve gudstjenesten maa være slik indrettet at der rent officielt menighetsmæssig kan virkes for begge maal, det vil si for det evangeliske frelsesbegrep i hele dets fylde.

Ser vi nu paa ordets og nadverens naademidler i lys av dette gudstjenestens dobbelte formaal, saa blir vi straks klar over deres forskjellige karakter. Nadveren har med den troende menighets opbyggelse at gjøre, og kun med den. Den er ikke for de uomvendte, kun for den sande menighet. Ordet derimot kan tjene begge formaal i like grad. Det er opbyggelsesmiddel og vækkelsesmiddel, og skal det forkyndes ret og rent, maa det være begge dele. I principet og i forkyndelsens totalitet, om ikke i hver præken, maa en prædikant nødvendig sigte paa begge disse formaal, opbyggelse og omvendelse, hvis han skal være tro mot det skriftgrundlag som hans forkyndelse hviler paa.

Men skal dette gudstjenestens dobbelte formaal og den dermed sammenhængende forskjellige karakter hos de to konstitutive gudstjenstlige faktorer komme helt til sin ret, saa bør menigheten principielt indrette sig med to gudstjenesteformer, en aapen ordets gudstjeneste, hvor evangeliet frit kan utfoldes efter hele sit indhold som en præken baade til omvendte og uomvendte, og en i principet begrænset nadvergudstjeneste som bevisst sigter paa den sande menighets opbyggelse og paa den alene. Først derved vil guds-

tjenesten helt ut kunne gi den sande menighet hvad den har trang og behov for, og først derved blir der ogsaa den rette slagkraft i den som et missionerende virkemiddel for Guds rikes utbredelse. Vi skal se nærmere paa begge disse momenter.

Den troende menighet kræver for sin rette opbyggelse ikke bare selve dette at høre ordet og motta sakramentet, men den kræver at faa dette i et bestemt, for den eiendommelig miliø. Vi kalder dette miliø det kristne brodersamfund, eller de troendes samfund, men vel at merke ikke bare som en troens værdidom, men som en empirisk virkelighet. Vi hører om de første kristne at de holdt trolig fast ved «samfundet». Det var netop slikt et empirisk brodersamfund, og det fandt fremfor alt sin virkeliggjørelse i nadvergudstjenesten. Det er dette personlige samfundsmoment som vor gudstjeneste i saa høi grad har mistet, og som det gjælder at faa igjen. Og midlet hertil er fremdeles netop den særlige nadvergudstjeneste. Det er en av kirkens store opgaver at skape en intim og sluttet nadvergudstjeneste som med al liturgisk værdighet dog har en saa fri form at den gir mulighet for utløsning og utfoldelse av et personlig, aandelig samfundsliv, en levende følelse av samvær mellem Jesu Kristi eget folk. Vi kan ikke undres over at saa mange hjertegrepne troende mennesker gaar til sekter, frie retninger og andre møter for at finde brodersamfundets hjertevarme, saalænge kirken ikke gjør mere for at imøtekomme denne legitime og genuine samfundstrang hos de troende.

Hvis man indvender at man paa denne maate gjør nadvergudstjenesten til en «konventikel», saa er dertil at svare at en *kirkelig konventikel* samlet om *nadveren,* dog er noget væsentlig andet end hvad man ellers forstaar ved dette ord. Og hvad man end maatte mene om konventikler i sin almindelighet, saa er denne slags konventikler netop det som kristendommen efter sit væsen skaper, og som menighetslivet for sin opbyggelses skyld behøver. Der maa være en intim og broderlig samfundsform for de sande troende, hvor de kommer sammen for at opbygges av Guds gaver og kjende noget av broderkjærlighetens hjertevarme og den fælles glæde over livet i Gud. Og netop i dette miliø hører nadveren efter sit væsen hjemme. Her vil ogsaa det ord som skal tales faa den inderlighet

som ordet ved nadveren skal ha. I en slik særlig, intim nadvergudstjeneste vil der ogsaa kunne bli den rette ro og andagt, den rette sindets samling som anledningen kræver. Her vil baade skriftemaalets grundtanke, det alvorlige selvprøvende og tugtende ord, og nadverens grundtanke som evcharisti, lovprisning og glædesmaaltid kunne faa sin rette utfoldelse.

Hvis man nu i principet er enig i at menigheten trænger at kjende noget av denne intimitet og dette personlige brodersamfund i sin gudstjeneste, men samtidig holder fast ved teorien om den ene hovedgudstjeneste med forening av præken og nadver, saa vil det føre til at praktisk talt al vegt her lægges paa opbyggelsesmomentet, mens det evangelistiske moment forsømmes. Hensynet til de uomvendte vil negligeres. Man søker at gjøre menighetens eneste gudstjeneste saavidt mulig til en gudstjeneste for den sande menighet, og ser i nadveren, som jo virkelig hører den sande menighet alene til, dens egentlige centrum og højdepunkt. Siden Schleiermacher har jo ogsaa den herskende homiletiske teori gaat ut paa at prækenen skal være en kultisk menighetspræken, hvor evangelistiske og missionerende momenter ikke hører hjemme.

Men herved kommer hverken gudstjenestens eller særlig prækenens evangeliske formaal til sin fulde ret. Menigheten trænger en gudstjenesteform hvor ordets naademiddel kan utfoldes i fuld frihet efter sit bibelske indhold og formaal. Og den døpte, men uomvendte, frafaldne del av den utvortes menighet har aandelig krav paa at der er en gudstjenesteform som gir anledning til at ta det hensyn til den, som sand kristenkjærlighet kræver. Dette krav sker bedst fyldest ved en særlig ordets gudstjeneste med prækenen som sit selvfølgelige centrum. Det er ikke saa at denne ordets gudstjeneste skal bare eller væsentlig sigte paa de uomvendte. Ogsaa den vil som regel ha sit tyngdepunkt i hvad vi har kaldt opbyggelsens moment. Men den er fri for det kultiske tryk som foreningen med nadveren lægger paa den organisk kombinerte ord- og nadvergudstjeneste. Den er ikke den eneste form for den kristne menighets egen opbyggelse. Derfor kan den mere uhindret gi rum for alle sider ved det kristelige evangelium, og fremfor alt ogsaa, i den utstrækning det trænges efter de stedlige forhold og efter prædikantens charisma, for evangeliets missionerende, dets vækkende og kaldende momenter.

Ved at indrette sit gudstjenstlige liv paa denne maate tar menigheten ogsaa de rette hensyn til den gudstjenstlige forsamlings faktiske beskaffenhet. Det er en kjendsgjerning at der til gudstjenesten søndag formiddag jevnlig møter en betragtelig flok av endnu uomvendte og verdslige mennesker. Efter min erfaring er denne gudstjeneste — i hvert fald mange steder — den bedste anledning kirken overhodet har til at faa de uomvendte i tale. Derfor er det paakrævet at den frit kan utnyttes til en evangelisk forkyndelse. Derved vil ikke dens opbyggelige betydning for den levende menighets svækkes, ti for det første er en ret vækkelses- og omvendelsespræken ogsaa til opbyggelse for de troende, den virker selvprøvende for dem og utdyper erkjendelsen av synd og naade, og for det andet er den levende del av menigheten aktivt interessert i at ordet naar frem til dem som aandelig staar utenfor. De vil være med i en slik forkyndelse med sin bøn og føle sig som aandelige deltagere i arbeidet for at vinde mennesker for Kristus. Det kan man lære av lægfolkets opbyggelsesforsamlinger. I virkeligheten vil et sterkere evangelistisk moment i ordets gudstjeneste utløse en trang hos det levende kristenfolk.

Men til en slik homiletisk gudstjeneste med fri utfoldelse ogsaa av ordets vækkende og omvendende momenter føier sig naturlig en intim nadvergudstjeneste som det naturlige supplement. Den betegner et maal for dem som vindes og kommer til klarhet og avgjørelse. Det er vor kirkes store svakhet under den nu vanlige arbeidsmaate at den ikke har noget sted hvor den kan samle og utsondre dem som gripes av ordet. Saa gaar de til bedehuset og mange til sektene og de frie samfund. Nu har ganske visst kristenfolkets frie forsamlinger netop her en legitim opgave, som kirken bør være dem taknemmelig for at de varetar saa godt de kan, men fra kirkens synspunkt er der noget dypt utilfredsstillende i dette, at den saa ofte viser sig uskikket til at høste ind sin egen utsæd. Og det behøver ikke at være slik. Her mener jeg at en intim nadvergudstjeneste har sin organiske plads i kirkens arbeidsprogram, ja at den er nødvendig hvis kirken skal kunne gjøre en hel gjerning, ikke bare et forgaardsarbeide. Selve det at slutte sig til den flok som søker nadvergudstjenesten vil da i realiteten være noget av en bekjendelse, og man vil der faa følelsen av at møte

et brodersamfund, en søskenflok som tar imot en med glæde og kjærlighet. Jeg er for min del ikke i principet imot at denne nadvergudstjeneste leilighetsvis kunde anta en noksaa fri form, f. eks. forbindes med frie vidnesbyrd og fællesbøn. Det er os noksaa uvant i det officielt kirkelige arbeide, men det har de aller bedste kristelige forbilleder og er dypt begrundet i sakens natur. Kanske ogsaa skriftemaalets ide ad denne vei kunde finde en form som svarer til det kristelige behov. Vi ser jo at det nuværende skriftemaal holder paa at dø væk.

Det er denne tanke om to slags gudstjenester som Luther gjør sig til talsmand for i det berømte forord til Deutsche Messe. Ti vistnok taler han her om tre slags gudstjenester, men den første slags, en latinsk gudstjeneste for den studerende ungdom spiller i denne sammenhæng ingen rolle og har heller ikke nogen principiel betydning. Det er de to andre gudstjenesteformer som vegten ligger paa. Den første av disse er en offentlig ordets gudstjeneste som anordnes for det enfoldige lægfolks skyld. Den holdes i kirkene for alt folket og samler mange som endnu ikke tror eller er kristne. Derfor kan denne gudstjeneste ikke regne med bare den sande menighet som kan styres og ledes ved evangeliet, men dens maal er at gi «eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum.» Altsaa faar her efter Luther det opdragende, belærende og evangelistiske moment en fremtrædende plads.

Den anden form, Luthers «dritte Weise», som skulde ha den evangeliske ordnings rette art, kunde ikke holdes slik offentlig blandt alleslags folk. Men de som for alvor vilde være kristne og som med haand og mund vilde bekjende evangeliet, skulde tegne sine navne og samle sig for sig selv i et eller andet hus for at bede, læse, døpe, *motta sakramentet* og øve andet kristelig verk. Det var denne gudstjenesteordning som Luther erklærer for den rette kristelige, men som han dog ikke vilde sætte i verk, fordi han ikke hadde «folk og personer» som var modne til den.

Det er nu ikke min mening at ta ordet for en lukket gudstjeneste «i et eller andet hus» i denne specielle form, men derimot for den ide som ligger til grund for Luthers hele tankegang. Ti den mener jeg er ret og rigtig. Og under vore kirkeforhold kommer vi den nærmest ved en intim nadvergudstjeneste slik som foran utviklet.

Ved at gaa frem efter den linje, ved at skille mellem ordets gudstjeneste for alle og nadvergudstjenesten for de troende, griper vi ikke bare tilbake til det bibelske og oldkirkelige, men vi løfter ogsaa op en genuin reformatorisk arv, som vor lutherske kirke til sin egen skade hittil stort set har latt ligge, ja som regel rent ut negtet at kjendes ved. Gjennem den norske vækkelses- og lægmandsbevægelse er der nu indvundet 100 aars erfaring som det skulde være kirkens opgave at gjøre sig tilgode netop i denne retning. Der er skapt et grundlag for dannelsen av en menighetskjærne som ikke var tilstede paa Luthers tid, og som bør faa indflydelse ogsaa paa utformningen av menighetens officielle gudstjenstlige liv.

### *4. Praktiske konsekvenser.*

Spør vi nu om de praktiske konsekvenser av de principielle synsmaater som her er gjort gjældende, saa er for det første at merke at det har ingen braahast med liturgiske nydannelser. Det væsentlige er at det principielle syn kan vinde anerkjendelse. Sker det, saa kan man naa langt med den ordning vi nu har. For det første gjælder det at man betragter vor nuværende høimesse væsentlig som en ordets gudstjeneste, hvad den stort set ogsaa faktisk er. Og at man er klar over at man i den gudstjenstlige præken har fuld frihet til at forkynde ordets hele indhold, ogsaa dets evangelistiske momenter, og frihet til at rette sin forkyndelse til alle tilhørerne, ogsaa direkte til de uomvendte. En saadan fri ordets gudstjeneste er en i sig selv avsluttet og fuldstændig gudstjeneste og egentlig den rette form for søndagsformiddagstjenesten.

For det andet gjælder det om at prestene lægger vegt paa at indarbeide og utvikle en intim nadvergudstjeneste søndag aften eller paa hverdager, helst om kvelden, hvor de lokale forhold gjør det mulig. Ogsaa her kan vi bruke de liturgiske former vi har, og bygge paa den bevægelse som allerede er igang. Denne nadvergudstjeneste er ingen «aftensang» eller «Nebengottesdienst». Den er en selvstændig hovedgudstjeneste, ret egentlig den levende menighets «høimesse». Den bør kaldes nadvergudstjeneste, saa navnet kan indarbeides. Og der bør arbeides med det maal for øie

at gjøre den til de troendes egentlige altergangsgudstjeneste. Talen som holdes her bør være en «menighetspræken» i egentlig forstand. Ti her har man kun den troende menighet for øie. Det sier sig selv at talen ogsaa maa sigte paa nadveren, om den end ikke altid behøver væsentlig at handle om den. Den kan opta skriftetalens alvorstone, og den kan være mere stemt i samklang med evcharistiens, taksigelsens moment. Ikke mindst vigtig er det at yde de nye, svake og ængstelige kristne hjælp til en frimodig altergang.

Jeg har om denne nadvergudstjeneste sagt at den er i principet lukket eller begrænset. Selvfølgelig hverken kan eller bør det være nogen forment at komme. Kirkedøren er aapen. Men den bør betragtes i særlig grad som de troendes gudstjeneste, og den vil vanlig i praksis samle en mindre og mere kristelig utvalgt flok end ordets gudstjeneste. I hvertfald vil det være bra om saa sker. Presten bør bevisst arbeide for at altergangen væsentlig samles om disse særlige nadvergudstjenester. Hvor ofte de skal holdes avhænger av de lokale forhold. De bør ikke være sjeldne. Under større byforhold hver søndag helst. Ellers med de mellemrum som omstændighetene tilsier.

Men anledningen til at gaa tilalters maa ikke under vore kirkeforhold begrænses til disse særlige nadvergudstjenester. Der maa principielt være adgang til nadveren hver gang menigheten samles, hvis nogen ønsker det. Saaledes ogsaa ved den vanlige høimesse. Det rigtige vilde da være at nadvergudstjenesten fulgte efterat ordets gudstjeneste var avsluttet. «Høremenigheten» som dr. Berggrav har kaldt den, burde faa en hel avsluttet gudstjeneste, og nadvermenigheten burde faa sin hellige høitid i ro og stilhet. Det er rent ut til forargelse som det nu praktiseres paa mange steder. De fleste gaar før nadveren begynder. Nadvergjestene samler sig om det allerhelligste, mens forsamlingen er i opløsning, og presten retter den høitidelige formaning: «Opløft eders hjerter til Herren!» til en menighet i uro og for en stor del paa vei mot utgangsdøren. Det var meget mere stemmende med gudstjenestens værdighet og nadverens hellige intimitet, at man her satte et klart skille og samlet nadvergjestene til en selvstændig nadvergudstjeneste efter at ordets gudstjeneste var regulært avsluttet. Slik har jeg ofte set det praktiseret i Tyskland. Men selvfølgelig er ikke

nadveren hermed betragtet som et «anhang» til ordet. Det er en selvstændig gudstjeneste som holdes, kun at den i tid falder umiddelbart efter den første.

Saalænge der ikke er en officiel adgang til at ordne sig paa denne maate, bør man dog holde nadveren paa dens vanlige plads naar der blir altergang i forbindelse med høimessen, idet man dog lægger vegt paa at fremelske de særlige nadvergudstjenester, hvor der er anledning til det.

Men selv om der blir adgang til at holde nadvergudstjenester efter at ordets gudstjeneste var avsluttet, saa burde dog av og til, og helst paa visse kirkelige festdager, den hele formiddagsgudstjeneste ordnes som nadvergudstjeneste. Rietschel foreslaar langfredag og bededag bl. a. Hos os vilde der fremforalt bli tale om skjærtorsdag, videre alle helgensdag. Gjerne ogsaa de store høitiders andendager. Her fik man da egentlige nadvergudstjenester, med nadveren som høidepunkt, og prækenen maatte ta bevisst hensyn dertil. Det kan ogsaa gjennemføres med vor nuværende alterbok at man av og til gjør en høimesse til en virkelig gjennemført nadvergudstjeneste.

Man kan altsaa naa det væsentlige av det som det her hævdede grundsyn paa gudstjenesten kræver, indenfor den nugjældende ordning. Særlig hvis der blev adgang til at ta nadveren tilslut, hvortil der kun behøves en tilladelse, ingen egentlig ritualforandring. Men det er dog klart at vinder princípet om den dobbelte gudstjeneste anerkjendelse, saa vil det tilslut ogsaa føre til rituelle reformer. Jeg skal bare antyde i hvilken retning disse maa gaa.

For det første maa der utarbeides selvstændige og hinanden jevnbyrdige ritualer for prækengudstjenesten og nadvergudstjenesten. Begge i like grad hovedgudstjenester. Likesaa maa der være bestemmelser om hvorledes der skal forholdes naar disse gudstjenester falder umiddelbart efter hverandre i tid, eventuelt om da noget kan sløifes av de fuldstændige ritualer. Endelig maa der være et ritual for de formiddagsgudstjenester der anordnes som nadvergudstjenester.

Det egentlige liturgiske kan vi her ikke komme ind paa. Det er godt brukbart slik som det er. Høimesseritualet kan vel beholdes for ordets gudstjenester, om det end kunde trænge nogen forkor-

telse. Nadvergudstjenesten bør ikke utstyres med vidløftig og pompøs liturgi. Det er mulig at den som selvstændig hovedgudstjeneste burde ha et skriftord og en kollekt før talen, men fremfor alt ikke for meget. Ikke hele vor nuværende høimesseliturgi før prækenen. Selve nadverliturgien er vakker og bra.

•

Jeg mener tiden er kommet, da kirken bevisst bør søke tilbake til de nytestamentlige og oldkirkelige veier med hensyn paa grundlinjene for menighetens gudstjenstlige liv. Det bør være vort maal først i princip og praksis, siden ogsaa i ritual og liturgi at utvikle de to grundformer av gudstjenesten, som den kristne menighet efter sit væsen trænger om den ret skal faa leve sit liv og øve sin gjerning.

# LITERATUR

Kirkeleksikon for Norden, Bd. I—II udg. af Fredrik Nielsen, Aarhus 1900 og 1904, Bd. III udg. af Fredrik Nielsen og J. Oskar Andersen, Kbh. 1911, Bd. IV udg. af J. Oskar Andersen under Medvirkning af Helge Haar og Michael Neiiendam, Kbh. 1929. Tekst: 854 s. + 912 s. + 867 s. + 1054 s.

Verket Kirkelesikon for Norden er no fullført, og mange gleder seg med redaksjonen at denne verdfulle publikasjonen endeleg er komplett. Det er no umlag 33 år sidan dei fyrste hefte kom ut.

Vi er idag takksame mot prof. Fr. Nielsen at han hadde frimod til å gå i veg, at han sjølv sette inn med so stor kraft, og at han fekk i gang eit nordisk samarbeid.

Verket ruver ikkje serleg millom dei store encyklopediane på tysk, engelsk og fransk. I eit leksikon på 4 band må artiklane verta noko summariske. Forfattaren får sjeldan rom til å referera divergerande synsmåtar eller gjeva klassiske citat, snaudt nok gjeva literaturtilvisingar. Men ei endefram positiv framstilling av eit emne kan og ha stort praktisk verd. — Av dei større artiklane gjer ikkje alle seg like godt; sume verkar noko sekundære og mindre gjenomarbeidde; men mange treder fram som vegtige avhandlingar skrivne av menn som har dyrka ikkje berre vedkomande disciplin, men det serlege området emnet er henta frå. Av stor interesse er dei artiklane som gjev historisk oversyn over ei sak frå tid til tid; i mange av deim vert saka si soga i dei nordiske land utførleg umtala. I det heile gjev verket ein rikdom av upplysingar frå vårt heimlege kyrkjeliv, og byd soleis ting som ikkje noko anna uppslagsverk kan gjeva. Verd å nemna serskilt er dei historiske oversyn over kvart nordisk bispedøme (med bispelistor).

Leksikonet har havt umlag 162 medarbeidarar umfram redaktørane, menn frå alle dei 5 nordiske land. Av dei upphavelege medarbeidarar er over halvparten avlidne medan verket skreid fram. Fr. Nielsen sjølv fall burt i 1907. Den mann som framum andre berga tiltaket gjenom krisen og førde det fram var J. Oskar Andersen. Sistpå har dei yngre medredaktørane, serleg Helge Haar, sett stor kraft inn på fullføringa. — Umskiftet sette sjølvsagt merke; med nye menn kom nye andlit. Verket fekk større vitskapleg tyngd; hovudredaktøren gjekk sjølv i brodden med ei rad vegtige artiklar: Reformationen i Danmark, Sogn, Statskirke, Superintendenter, Valg, og mange andre.

Elles er verket stort set gjenomført etter den upphavelege planen. Kirkeleksikon for Norden er eit samstøypt verk. J. Oskar Andersen har havt med redaksjonen av alle 4 band å gjera, fyrst som amanuensis og medredaktør, seinare som hovudredaktør. Og ikkje få medarbeidarar har trufast fylgt arbeidet frå fyrst til sist. Ogso med umsyn til teologisk grunnsyn er kontinuiteten berga. Verket har ei positiv stoda til openberringsordet. Det er berre eit sjeldsynt undantak når ein merkar eit anna syn hjå ein forfattar. Kirkeleksikon tek med religionshistoriske og rel.filosofiske artiklar og biografiar av filosofar. Ein kunde då venta at sume av dei store diktarane og var medtekne og vurdera i høve til kristendomen.

Artikkellista er det sjølvsagt ikkje lett å gjera alle til lags med. Når ein slik som Ole Anton Sivertsen er medteken, synest eg haugianaren Lars Kyllingen og lækmannsteologen Olaus Nielsen burde havt sin vesle biografi og. Ein institusjon som Menighetsfakultetet burde vel vore nemnt i tillegget. Av geistlege saknar ein m. a. Johannes Johnson.

Biografiane er ført à jour i tillegget, men rettingar er ikkje gjort i tilfelle då granskarane har kome til nye synsmåtar i ei sak. Likevel kunde det vore bra um reine detalj-mistak hadde vore retta, t. d. når satiren «Peder Smed og Atzer Bonde» etter den tids meining vert karakterisera som original dansk. Som kjent har J. Oskar Andersen godtgjort at det ligg ein tysk original bakum. Kirkeleksikon verkar elles pålitande og objektivt, og vonleg vil norske teologar læra å skyna kva for ei kjelde til god og verdfull kunnskap vi her har fått.

*Andr. Seierstad.*